季羡林文集

第六卷

中国文化与东方文化

第六卷

中国文化与东方文化

季羡林文集

江西教育出版社

书名题字:启　功

《季羡林文集》编辑委员会

主　编

季羡林

副主编

熊向东　　李　铮　　张光璘

编　委

（以姓氏笔划为序）

李　铮　　张光璘　　季羡林　　胡乃羽

段　晴　　郭良鋆　　秦光杰　　钱文忠

黄宝生　　蒋忠新　　熊向东

策　划

杨鑫福　　吴明华

责任编辑

吴明华

美术编辑

刘良德

装帧设计

陶雪华

江西教育出版社

本卷责任编委:张光璘
本卷责任编辑:刘景琳
本卷责任校对:吴明华
本卷责任印制:马正毅

季羡林文集
JI XIANLIN WENJI
第六卷:中国文化与东方文化
江西教育出版社出版发行
深圳当纳利旭日印刷有限公司印刷
1996年12月第1版 1996年12月第1次印刷
开本:850×1168毫米 1/32 印张:15.125 插页:8 字数:360,000
印数:0,001—1,500册
ISBN 7-5392-1924-6/Z·6
定价:47.00元



1947 年与北京大学东语系马坚教授合影，右为作者。



1948 年举办“泰戈尔绘画展”时合影，左一为作者，右六为胡适先生，右五为徐悲鸿先生，左三为朱光潜先生，后排右三为冯友兰先生。



原北京大学红楼，1946—1947年作者曾在此居住。



原北京大学北楼，1946—1952年作者曾在此工作。

出版说明

《季羡林文集》是1992年开始编辑出版的。它包括作者迄今为止的创作、评论、论文、专著和译著。依据内容或文章体裁,《季羡林文集》暂分为如下二十四卷:

第一卷:散文(一);
第二卷:散文(二);
第三卷:印度古代语言;
第四卷:中印文化关系;
第五卷:印度历史与文化;
第六卷:中国文化与东方文化;
第七卷:佛教;
第八卷:比较文学与民间文学;
第九卷:糖史(一);
第十卷:糖史(二);
第十一卷:吐火罗文《弥勒会见记》译释;
第十二卷:吐火罗文研究;
第十三卷:序跋杂文及其他(一);
第十四卷:序跋杂文及其他(二);
第十五卷:梵文与其他语种文学作品翻译(一);
第十六卷:梵文与其他语种文学作品翻译(二);

第十七卷:罗摩衍那(一);
第十八卷:罗摩衍那(二);
第十九卷:罗摩衍那(三);
第二十卷:罗摩衍那(四);
第二十一卷:罗摩衍那(五);
第二十二卷:罗摩衍那(六上);
第二十三卷:罗摩衍那(六下);
第二十四卷:罗摩衍那(七)。

除散文和翻译卷外,《文集》其他卷的文章均按写作或发表时间顺序排列。文章中的一些人名、地名、国名和术语,在各个时期的译法不尽相同;部分标点符号、数字用法与现行标准亦有差别,为保持原貌,均不作统一处理。《文集》的全部作品这次都经过了比较仔细的校勘,主要包括更改繁体字、异体字,订正印错的字和标点符号,规范词语的用法以及核对引文等。个别引文在国内难以找到原著,才不得不网开一面,留待今后有机会再补校。凡内容重复的文章,则保留其中最完整、周详的一篇,余者删去。

虽然我们已尽了最大努力进行文章的搜集工作,但仍难免有所遗漏。如果今后发现有遗漏的文章,将随作者的新作一并收录。迫切地希望得到读者的指教和帮助。

《季羡林文集》编辑委员会

1994 年 12 月

第六卷说明

本卷收1946年至1991年作者撰写的有关中国文化与东方文化的论文60篇，其中大部分论文已在报刊上发表。

《在优化选择中建设社会主义现代化》一文，系作者与赵宝煦、罗荣渠两位先生一起参加《光明日报》社组织的"每月谈"的座谈记录，考虑到如果单独抽出作者的发言，将会影响文章的连贯性，所以将赵、罗两位先生的谈话也一并收入。

本卷中有两篇文章附有英译文：《列子与佛典》一篇系周汝昌先生翻译的；《从历史上看中国伊拉克两国的文化关系》一篇系作者参加访伊代表团访问伊拉克时，由代表团组织翻译的，译者不详。

《季羡林文集》编辑委员会

1992年3月

目　录

东方语文学的重要性

说到东方语文学,我们顾名思义,就会想到东方。这里所谓东方,是从欧洲人眼中看的,差不多是指整个的亚洲。但范围也不一定,有的时候大,有的时候小。譬如俄国,虽然有一多半在亚洲,通常是不算做东方的。

大概说起来,东方语文学的范围比通常所认为的东方大,因为连非洲的语文也包括在它的研究范围内。古代的埃及文,近代的亚比西尼亚和其他黑人的语文,都是欧洲东方语文学者研究的对象。但在另一方面,有的真正的东方语言,譬如说印度的梵文,在有些大学的课程里,被排在印度欧罗巴语系的比较语言学里,同希腊文,拉丁文,古斯拉夫文,北欧古文在一起。这当然有它的道理,因为梵文确是印欧语系古代重要语言之一,是现在欧洲语言的老祖宗。无论如何,我们总可以看出来。所谓东方,所谓东方语文学,范围都不能百分之百的精确地划定。

比较地说,东方语文学算是很年青的学问。因为这里面包括的语言很多,每种语言研究的历史又都不一样,所以我们不能在这里把研究的历史详细叙述。总括起来,我们可以说,东方语文的研究大半在十九世纪才开始,然而就在这一个世纪里面,在这方面努力的学者已经获得惊人的成绩,使人一看起来,觉得这种研究一定已经有了很悠长的历史,哪里会想到还不到一百年呢?就拿梵文的研究来说吧:在十九世纪初年有几个在印度服务的英国人开始注意到梵文。他们本身并不是语文学者,不过希腊文同拉丁文他

们在中学里都读过,忽然发现梵文同希腊文拉丁文有些地方很相像,于是发生了兴趣,就开始研究起来,因而就奠定了印度语文学研究的基础。后来法国学者也接踵而起,对梵文研究也有相当的贡献。在这时候,逢巧有几个年青的德国学者在法国留学,把梵文的研究带回德国去。从此以后,德国就成了梵文研究的中心。有的梵文学者把研究的范围扩大了,于是就产生了比较语言学、比较文学史和比较宗教学。同时对各种印度古代的宝藏都研究到了:四吠陀,文法学,世界最长的史诗,这些印度人认为最神秘最深奥的东西都大白于世了。德国的梵文学者在这方面始终居领导的地位,一直到十九世纪的末年。

到了十九世纪末年二十世纪初年,东方语文学的研究意外地得到一种推动力。最先英国学者 Stein 到中国的新疆去考察,在和阗附近发掘,获得了许多极珍贵的东西,他写了几部很大的著作,把他考察和研究的结果公布出来。接着是德国的学者 Le Coq 同 Grunwedel 前后几次组织考察团到新疆去,他们在 Idikutsari 发掘出很多极珍贵的东西,同时又在古庙的废墟里发现许多很有价值的壁画。在这些东西里面最有学术价值的就是许多古代手写的稿本,有的写在纸上,有的写在绢上。在这方面,俄国学者也曾参加工作,组织考察团到新疆去。Petrovski, Kumentz 同 Oldenburg 都有很重要的发现。至于法国,我们都知道伯希和曾经到敦煌去考察,把敦煌石室里的珍奇的古籍搬到法国去。这里面有中国久已失传的古书,和唐代人的手迹,比我们平常认为最珍贵的宋板价值还要高得多。伯希和捡剩下的古书还有很多,中国当时的北京政府听说了,派人去运走一部分。日本人也派人到新疆去做过发掘工作,也获得很多有价值的材料。

这些学者所发掘搜集的材料,种类当然很多。但其中最重要的,我前面已经说过,就是手写的稿本。论内容,这些稿本大半都

是佛经的译本;有的从梵文直接译过来的,有的间接从别的文字转译的。论文字却出人意料地复杂。只就字母说,就有波罗密字、驴唇字、西藏字、栗特字和几种到现在还没有读通的字母。有的文字简直用中文作了注音符号。真可以说是五花八门,无奇不有。

欧洲学者们拿到这许多材料,虽然隐约地意识到这里面一定有无量的宝藏,但却像拿到天书一样,他们读不通,不知道这究竟是些什么文字。他们面对着这难关,一点也不屈服,立刻分头去研究。字母问题比较容易解决,因为里面有几种字母是他们熟悉的,譬如说波罗密字和驴唇字,他们在研究印度碑刻的时候已经认识了。但虽然认识了字母,字母组成的字他们仍然不认识。只认识字母而不能认识字有什么用处呢?所以他们仍然继续努力下去。我们都能想象到,这是一件怎样困难的工作!我们每个人差不多都有学习外国文字的经验。就拿学习英文说吧!英文在近代文字中算是最容易学的文字。我们有良好的教师,编好的字典和课本,另外还有许多课外读物。每礼拜四小时的正式上课,再加上不知多少小时的自修。就这样,学上几年,天分低的还不能离开字典自由看原文的书。倘若现在有人拿一种奇怪的我们不认识的文字给我们,这种文字的文法比英文复杂到不知多少倍,没有教师,没有字典和课本,当然更没有写好的文法,他就让我们读通这文字,请问我们怎么办呢?

在欧洲学者面前的,就是这种看来似乎毫无解决希望的工作。但他们并不气馁,他们仍然是干下去。这里的文字多,读通的过程和所费的时间都不一样,我们不能一一详叙。现在我们就拿吐火罗文的研究来作例子,说明读通一种新文字的过程。吐火罗文的稿本大半都是用波罗密字母写的,除了几个新的字母以外,读起来并不难;所以字母这一难关不久就克服了。但是吐火罗文有一个特点,它并不像现在的英文、德文每个字都是分开来写的,所有的

字母都写成一串,我们根本不知道该在什么地方分开来。这一点更增加了研究的困难。最初研究这种文字的学者,只对着一大篇字母,简直不知道从什么地方下手。渐渐地他们发现了其中有的字很像梵文,于是就把这些字抄出来。抄的多了,在里面也就可以发现声音转变的律则。偶尔又发现了几个断片,这几个断片有别的文字的译本,于是就根据这译本把这几个断片读通,把文法构造仔细研究了一遍,立出几个假设来。再继续研究下去,或者推翻这假设,或者助成这假设,终于渐渐建立起几个很简单然而却又很基本的原则来。这些工作都有特别的困难处,一方面要小心谨慎,另一方面却又要特别机警。再说神秘一点,有的时候简直全靠运气,有些材料是可遇而不可求的。就这样,经过二、三十年的努力,吐火罗文终于研究通了。有一个学者说:"这是人类历史上的一件大事!"我们只要稍稍能领略其中的困难,就会觉得这句话是不过分的。

或者有人要问,读通这些文字究竟对人类文化有什么意义呢?要想回答这问题,我们要对东西学术史做一个鸟瞰。我们都知道,无论在中国,在欧洲,学术的研究并不是平均发展的:有的时代学术研究的成绩很辉煌灿烂,有的时代却又很不振作,毫无生气。领导一个辉煌灿烂时期的,大半都是新材料的发现。尤其在精神科学的研究上,旧的材料经过长时间的钻研,各方面都研究到了,很难再有什么新的发现。倘若在这时候有新材料出现,学者们得到新的鼓舞的力量,不久就可以有惊人的成绩,开创一个新时代。这种例子太多了,我们不必舍近求远,只在中国学术史里就可以找到许多。过去的我们不必说了,只看近几十年来甲骨文的发现和研究,我们就可以明了新材料的发现对学术研究会有多么大的影响。以前,我们中国的古史实在还没有脱离神话色彩。当然,在中国,正如在西洋,是颇有些人们相信神话的。不过这些人同真正的学

术研究是没有关系的。他们对甲骨文的发现和研究始终采取敌视的态度,虽然他们在内心里也未必不承认在这方面的成绩。无论怎样,我们现在真可以说,我们对商代的历史和文化有一个真确而清晰的概念了。这种研究现在还在开端,将来的成就虽然还不能预卜,只就眼前的成绩说,已经可以说是超迈前古了。而且,历史的研究不过只代表一方面,其他古文字学,古音韵学的研究也都跟了甲骨文的发现进入一个新的阶段。在这方面研究的学者也都表现了惊人的成绩。以前不能了解的句子现在了解了,以前不能读的书现在能读了,我们真不能想象,再过一百年在这方面的研究会灿烂辉煌到什么地步!

但是,甲骨文的发现和研究,影响是只限于中国的。新疆这几种古代语言的发现,却有世界的意义。这话似乎太空洞。我们仍然拿吐火罗文作例子来说明一下。我们都知道,印度欧罗巴语系普通分为两支:一个东支,比较语言学里的术语叫做 Satem;一个西支,在比较语言学里叫做 Centum。希腊文,拉丁文同近代的欧洲语言都属于西支;梵文,古代波斯文等属于东支。就地理说起来,这可以说是非常自然的。自从吐火罗文发现以后,这种很自然的局面有点混乱了。第一,这些学者们没有想到在中国的新疆会发现印欧语系的语言,因为现在那里流行的语言是东土耳其语。第二,即便发现了印欧语系的语言,按地理说,也应该属于东支。然而吐火罗语竟属于西支的 Centum。这样一来,他们研究的基础有点动摇了,同时他们也有了新的研究的出发点。现在还没有人能解释为什么在一群 Satem 语言里忽然出来一个 Centum 语言。这问题牵连到印度欧罗巴人种,也就是现在所谓雅利安人或白人的迁徙问题;再进一步,就关连到雅利安人原在地的问题。这些都是目前欧洲学术界研究最用力争辩最多的问题。到现在还没有结果。在比较语言学方面,吐火罗文的发现,也引起不小的波动。以前所

熟知的几个语族的文法和音韵差不多都研究清楚了,真可以说是大势已定;现在忽然发现了一个新的语族,在文法和音韵方面都有很奇怪的特点,学者们又要从新的观点来修正或补充以前研究所得的结果。时间虽然不长,成绩已经很有可观了。

吐火罗文对世界学术的意义,我们只举以上两点。其他在新疆新发现的语言也各有各的重要,我们在这里不能详细叙述了。现在我们谈一谈这些语言对中国学术的意义。

自从佛教输入中国以后,在各方面都有了很大的影响,一直到现在这影响还不见衰竭;所以,我们可以说,佛教的输入,真是一件大事。但是关于输入的过程,我们一向不十分清楚。倘若我们问一个比较受过教育的人:佛教是从哪里来的?经过什么地方?大藏经是从什么文字译出来的?他们恐怕都会说,佛教是从印度传来,大藏经当然是从梵文译出来的。然而自从新疆这些语言发现以后,我们才知道,在初期,佛教不是直接从印度来的,而是经过新疆各小国的媒介。初期佛经也多半是从这些语言译出来的。这样一来,我们对中国历史上这一件大事的真相才有清楚的观点;大藏经里面许多以前不容易明白的地方,现在也都可以渐渐弄明白了。

在以前,新疆这地方,无论在历史上或地理上,几乎是一个空白。虽然每一个朝代的史书里都有记载,但这些记载有的太模糊,有的太简略,有的又太不正确,所以我们对新疆知道的真是太少了。自从新疆这些文献发现以后,我们才知道,新疆不但不是一个空白,而且是东西文化交流沟通的所在。东方文化从这里传到西方去,西方文化从这里进入东方。譬如说希腊的雕塑艺术到了健驮罗国混合了别的成分成了一种新风格,再从健驮罗经过新疆传到中国,在中国佛像的雕塑上留下不可磨灭的痕迹。其间经过的过程,我们在新疆新发现的佛像同壁画上,都可以清清楚楚地追踪出来。再进一步,我们现在再来读《史记》《汉书》和其他史书关于

西域的记载,也可以得一个很清晰的轮廓。因为人名我们多半可以找出他的原文,地名我们可以确定他的方位,不像以前那样模糊了。

以上说的新疆的新发现对世界和中国学术的意义,只是随便举出了几点,要详细说起来,可以写几本书。然而,我们不要忘记,新疆这些新发现的语文的研究虽然已经有了几十年的历史,其实是方在开始:有的语言才读通了一半,有的还没有读通,有的连字母我们还不认识。在柏林、巴黎、列宁格勒、伦敦的博物院里,还有很多很多掘出的手稿,待人研究整理。在新疆的废墟里,谁又敢说还有多少东西待发掘呢?

所以,这一门学问,真如朝日初升,前途正未可限量。我们也就可以了解,为什么现在欧美许多新进学者都到这块园地里来工作,无论是语文学家、历史家、考古家、艺术家,都可以找到适合的研究题目。德国的 E. Schroeder 教授,自己是德国语文学的权威,有一次就曾说过:可惜他年纪老了,不然,他一定研究东方语文学;因为在别的语文学的范围内,旧材料已经研究清楚,顶多不过在小地方有点小发现,新材料又没有,所以研究起来毫无生气。将来的天下是属于东方语文学的。他所说的东方语文学,着重在新疆发现的语文。

然而,回头看看我们中国,情况却完全两样。清末的时候,曾一度盛行过元史和西北史地的研究,后来渐渐消沉下去。新疆这些新材料发现以后,除了间或在报纸杂志上看到翻译的外国学者的论文以外,没听说有谁去认真从事这种研究。介绍外国学者的研究成绩,当然有极大的价值,而且是刻不容缓的,对这些介绍人我们都应该有很大的尊敬。然而这究竟是跟着别人走。我们不应该自安于追踪别人,我们也要去研究,让外国学者也跟我们走。

再进一步,在东方语文学,尤其是新疆新发现的语文的研究

上,我们中国学者实在应该比欧美学者尽更大的努力。因为第一这些材料是在中国新疆发现的,第二这些语文对中国文化史的关系太深了。我并不主张学术有国家性;不过因为研究方便的关系,一个国家在某一个学科的研究上可以超出别的国家。在这里,我们都希望中国在东方语文的研究上可以领导别的国家。然而,事实正大相反,在这方面的研究上,中国不但不能领导,而且只是跟在后面,有时候,连跟都跟不上,甚至有时候连跟都不想跟。欧洲的许多东方语文学者有时候需要中国古籍的帮忙(这样的时候还真不少)。但欧洲的汉学家数目太少了,他们感觉到非常不方便。在失望之余,便常常用祈求的声调请日本学者帮他们的忙。他们为什么没想到中国学者呢?这原因很简单,无论谁一想都会明白。我认为这是中国学术界的奇耻大辱。我们都要起来,把这耻辱洗掉!

学术研究的一块新园地

我们读中西学术史,都可以发见一个很有趣的现象,就是往往只有新材料的发见才能引起一个新的时代。在欧洲我们不必举很古的例子,只拿梵文来说吧。梵文的研究在印度已经有两千多年的历史了;但欧洲的学者真正开始研究这对他们完全新奇的古文字是十九世纪初年才开始的。在一百年以内因了梵文的研究成立了比较语言学比较宗教学比较文学,结果是十九世纪不但在自然科学的研究上是一个辉煌的时代,在语言学的研究上也超越了前古。

再回头看我们中国,情形也可以说是完全一样。我们在这里不能详细地把中国学术史上因了新材料的发见而引起一个新时代的例子都一一举出来,我们只拿甲骨文的发见作例子来说一说。有清三百年的朴学大师在文字学音韵学校勘学方面的伟大成就是尽人皆知的了。但自从在殷墟里发见了甲骨文以后,到现在时间虽然还不算太长,在这方面工作的学者也还不算太多,在许多问题上,学者们已经有了更新更好的见解,现在我们再来读古书,把握已经比以前大得多了。但我们不要忘记,这才只是一个开端,谁敢说在一百年以后我们的学者会有怎样辉煌的成绩呢?

但甲骨文的发见其重要性只限于中国。同甲骨文的发见同时的还有一个更重要的具有世界意义的发见:在我国西陲甘肃西部和新疆有许多古文献古美术品古器物被欧洲的探险家发见了。他们在古城的废墟里破寺里山洞里找到了许多壁画佛像、中文典籍

用种种字母写在纸上绢上贝叶上的文献和其他数不清的古器物。对中国当然这些中文典籍最重要。这里面种类也多得很,其中最重要的就是在中国已经佚失了的而在这里又发见的古书,这些书又引起了许多新问题,陆法言的切韵就是一个好例子。还有许多道教的经典像老子化胡经之类,让我们可以知道道教怎样设法披上一件佛教的外衣同佛教拉上一点亲戚关系以求在西域能够立得住脚。这些都是非常有趣而以前我们不知道的。至于在敦煌石室发见的佛曲和唐代的通俗文通俗小说给中国文学史的研究开了一条新路更是大家所熟知的了。

对世界学术说,最重要的却是这些用古文字写成的文献。最初欧洲学者们对了这些文献简直毫无办法。单说字母,种类就非常多,而且一大半还不认识,更不用说文字了。他们自己也许还没意识到这些文献的重要,不过觉得这里面或许有新的东西,于是就开始研究起来。他们先设法读通了字母,然后再来研究字句的意义,最后把文法构造也渐渐弄清楚了。就这样他们读通了几种语言。这些工作都是非常困难的,处处需要超人的耐力和敏感。一位德国学者用了四十年的苦功才把一种语言理出点眉目来。对这些学者我们都应该有无上敬意。

这里面究竟有些什么语言呢?这话说起来太长,也不是用短短几千字可以说得完的。现在我们从里面选出三种最重要的来简略地说一说。这三种都属于印度欧罗巴语系。第一种是吐火罗语。发见的文献几乎全是佛典。这里面又可以分两种方言,通常以 A 同 B 来代表,有的学者把 A 方言叫做焉耆语,B 方言叫做龟兹语,也还没得到大家的承认。吐火罗语读通以后,在印欧比较语言学的研究上引起了一个大的波澜。以前我们只知道印欧语系包括八个语团,现在添上吐火罗成了第九个。其后“合兹提斯”发见了,成为第十个,因为与我们讨论的题目无关,我们在这里不谈。

第二种是于阗语。属于印欧语系的伊朗语族。发见的文献多半是佛典。第三种是粟特语,也属于伊朗语族。发见的残稿里面佛典同商业文件都有。这两种新伊朗系语言的意义在供给比较语言学家尤其是伊朗语言学家许多文法上的新材料。对比较佛典的研究也给了不少的新启示。

这几种新发见的语言除了对比较语言学有重大的意义外,对中国历史的研究也非常重要。第一我们现在知道了,古代西域的居民有不少的雅利安族,中国古书上记载的"深目高鼻"的蛮夷就正是现在天之骄子白人的同宗。第二我们现在知道了,以前认为荒漠不毛的中亚就正是中西两大文明汇流的地方。最后我们还知道了,印度文化传到中国来是经过一番媒介的。大藏里的经典很多不是从梵文译来的,中间还经过了一次"胡语"的转译。

以上我们随便谈了几种语言,真可以说是挂一漏万。中亚发见的文物真是浩如烟海,绝不是我们在这篇短文里可以说得完的。不过就在上面这短短的叙述里我们也可以看出来这些文物对我们中国历史文化有多大的意义。自从这些东西发见以后,欧美各国甚至日本都已经有很多学者从事研究这些文献器物了。他们努力的结果已经在语言学上历史学上考古学上有了惊人的发见,成了所谓"东方学"的中心题目。但可惜我们国人除了少数几个学者外还没注意到这种新学问,我们真应该"引以为憾"。

不过现在开始也还不晚。连在欧洲,虽然经过了四十年的研究,这学问还在开端。在巴黎伦敦列宁格勒的图书馆里博物院里还不知道有多少材料等待学者们整理和研究。就以文字说现在还有文献,学者们不能读,甚至有的连字母也还没有读通。在读通的这几种里面还有不知多少问题。有许多字的字义还有待于研究或修正。在这里语言学家艺术史家历史学家地理学家宗教学家民俗学家考古学家都可以找到适当的工作。只要肯来,只要肯工作,绝

对不会没有成绩的。德国一位八十岁的德国文学权威教授常常慨叹地说，可惜他老了。倘若他再年青三四十年，他一定从事于中亚文献的研究。我们很希望我们中国的学者们有人到这里来，共同努力创造一个新的时代，这是一块学术研究的新园地。

1946年10月14日

关于东方语文学的研究

从今学期起，北京大学文学院里添了一个新系：东方语文学系。这是中国自有大学以来的第一个创举。不在别的大学，而在以兼容并包博大精神出名的北大，是并非偶然的事。我们都要感谢胡适之先生汤锡予先生和傅孟真先生，他们让这在中国自来少有人注意的冷僻学科也得到一块发展的园地。

无论什么新创的事业都容易招人误解。北大东方语文学系也不是例外。很多的人把东方语文学认作日本语文学系的别名。有的人根本不清楚里面究竟研究些什么，只觉得这一系很神秘。所以我们感觉到有需要来作一个简略的说明，让大家明了这一个自从中国有大学以来第一次创立的学系的真相。

首先我们要知道什么是东方语文学。这里所谓“东方”是根据欧洲的用法。英文德文法文原字都是 Orient，而这个字的来源又是拉丁字 Orient，意思是（太阳的）升起，进一步就演化成太阳升起的地方：东方。从欧洲人的眼里看，整个亚洲都在东方。研究亚洲语文的学问就叫做东方语文学。

亚洲是很大很大的，这我们都知道。所以只是研究亚洲一洲的语文工作范围已经够大的了。但是按照欧美大学的惯例，连古代埃及文和非洲语文都划到东方语文学研究的范围里来，东方语文学的范围于是就更加扩大了。根据上面所说的，欧美大学所有的东方语文学就包括以下这些语文：

1. 古代埃及语文

2. 古代巴比伦亚述语文
3. 中国语文
4. 日本语文
5. 满蒙语文
6. 印度支那系语文
7. 阿拉伯语文
8. 土耳其语文
9. 印度语文
10. 伊兰语文
11. 中亚古代语文
12. 非洲语文

以上这许多语文都能在大学里成一系。还有许多不甚重要的语文就要看大学的设备和教授研究的范围而归入这一系或那一系。就连以上这些语文系别也不像我写得这样清楚。譬如有的汉学家也通日文满文或蒙文，学校里倘若没有日文系满文系或蒙文系，那么这教授也就兼开日文满文或蒙文的课。有的伊兰语文学家兼通阿拉伯文土耳其文，他也可以把这三系合成一系。这一切都没有什么一定的标准。分系虽然没有一定的标准，但系总是分的。这原因很简单。在欧洲东方语文学的研究已经有很长的历史。十三世纪中教皇 Innozenz 四世下令在巴黎设一个阿拉伯语文的讲座。这可以说是欧洲东方语文学研究的开始。这以后，语言的数目陆续增加，研究的范围渐次扩大，一直到现在这传统并没有中断，他们的书籍和各方面的设备都已经有了很好的基础，非分系来研究不行了。

现在我们的大学里也开始注意到东方语文的研究了。北京大学首先创立了东方语文学系。我们当然不能也不必学欧美大学分那样许多系，我们只在系里分成若干组，每一组就相当欧美大学的

一系。这其实只是名称不同而已,对研究说是一样的。因为是才开创,我们先设三组;第一组:蒙文,藏文,满文;第二组:梵文,巴利文,龟兹文吐火罗文(B),焉耆文(吐火罗文A),于阗文,粟特文;第三组:阿拉伯文。我们希望将来能够陆续增添别的新组,譬如说波斯文东土耳其文等。我们也希望能够请到专家来教。入这系的同学每人可以任选一组。至于在这组里必修的文字当然是多多益善。但倘能精通一种也就够了。

以上是北大东方语文学系的大概情况。至于为什么设这一系呢? 这真是一言难尽。我们现在分两方面来说。

第一是实用方面。我们中华民国号称汉满蒙回藏五族共合,但一直到现在除了对汉族的语言和文化真正作过研究以外,对其余四族简直可以说是一点都没有顾到。外国学者反而越俎代庖,替我们去探险去发掘去研究。他们有没有别的用意,我们现在且不必去追究。但自己家里的事情自己不明白,反让别人来代劳,只这事实就是我们全民族的一个耻辱! 再说到中国以外的亚洲各国的语言,我们以前更没有顾到过。但现在自从"胜利"以后,我们已经被逼上梁山,势非顾到这些国家不行了,无论我们愿意不愿意。欧美的大国家只要往外国派遣大使或公使,总找一个对那个国家有认识有研究的人。在他下面照例还有许多专家,就是所谓什么通者。我们姑且不管他们是否真"通",但对那国家他们真下过工夫。但我们中国怎样呢? 试问派到印度阿富汗伊兰去的使节对这些国家有什么认识? 结果就可想而知了。因了一个机缘的凑巧,我自己在越南西贡住了一个期间。有一次我在总领事馆里问到越南现在有多少人口。这其实是一个极简单的问题,但上至总领事,下至办事员,没有一个能够回答的。结果是红了一阵脸了事。让这些人去办外交,有什么法子不替中国丢脸?

第二是学术方面。中国同其他亚洲的国家的文化交流,我在

这里不能详细讨论。倘若有人要知道详细一点,我在今年 7 月 21 日的上海《大公报》上曾写过一篇长文:《东方语文学的重要性》。里面虽然也多半是老生常谈,但还可以参阅。我们在这里只谈一谈中国同印度的文化关系。这两国文化关系的密切我想没有一个人会否认的。倘若没有印度文化加入到中国文化里来,我不能够想象现在的中国文化是什么样子。我并不是说一定会比现在坏,但绝不会是现在这样子,这是可以断言的。自从佛教输入以后,上至文学哲学艺术,下至民间信仰,没有一处没有印度的色彩。甚至我们足以自傲的所谓"国医",来源都有点问题。它同神农老皇帝的关系也很渺茫,虽然据说他老人家尝过百草。然而我们的学者对这方面的研究怎样呢?除了很少数的学者像陈寅恪先生等以外,一向没有人注意到这一方面。近几十年来中国新疆发现了无数的古物文献,几乎可以使我们人类一部分的历史改观。世界的历史学者地理学者尤其是东方语文学者的眼光都转到这方面来了。他们的研究报告真可以说是琳琅满目,兼有精深与博大。因而一般人民对这方面的兴趣也就跟着大起来。但回头看我们中国,除了很少数的学者以外,依然没有多少人注意到这个。甚至连中文的大藏经都要等外国学者来研究了。无论如何我总觉得这是件很大的遗憾。学术研究当然不能也不应该分国界。但同我们关系密切的学问,我们"近水楼台先得月"总应该先来研究,来领导。现在不但不能去领导,别的国家的学者研究了,我们连跟都跟不上,不,简直连跟的意思都没有。这总不能不算是一件怪事吧!在清末的时候本来已经有些学者注意到这方面的研究了,譬如说洪钧的元史译文证补就是好例子。王静庵先生晚年也想治西北史地,可惜王先生一死,这风气就如昙花一现消灭得无影无踪了。

根据以上这一点感触,我们就很希望年青的同学们有勇气到这块新园地里来共同努力。他们只要肯工作,绝对不会失望的。

这并不限于东方语文学的同学。文学院其他各系的同学，像中国文学系哲学系历史学系西方语文学系的同学，倘若有“余力”的话，不妨也来试一试。胡适之先生曾说过：为学像金字塔，地基愈宽愈好，上面愈尖愈好。为了得到一个宽的地基，也应该多学一点与自己本行相关的东西。何况有的知识不但只是打地基才用得着，简直与自己的研究范围就分不开。譬如说研究中国佛学，不懂梵文不是很困难么？当然，一直到现在，还有研究佛学而反对梵文的人。这些人真是眼光如豆，他们研究的结果就可想而知了。好在他们总有一天会消逝到他们应该去的地方去的，我们用不着同他们分辨。说到中国文学，你总不能否认佛经翻译文学也是中国文学的一部分。但倘要彻底明了佛经，又非懂点梵文巴利文不行。否则不是闭门造车就是拾人牙慧了。

写到这里，自己一看，觉得很好笑，自己不是在这里作广告招来主顾吗？大有年末大减价的神气。东方语文学仿佛成了虎标万金油，“万病皆治，万国风行”。其实我的用意并不这样。不过因为多少年以来，自己有许多感触，现在想把这些感触告诉给别人。又因为最近常常遇到熟人或非熟人，还有报馆的记者先生们，问到这一系的情形，而且大半对这一系都多少有点误解，所以就不厌其详地写了一大篇，希望让大家多明白一点，自己少费点唇舌，如此而已。

1946年12月22日

近十年来德国学者研究汉学的成绩

这不是一篇学术论文,只是一篇简略的报告。其实连简略的报告,我也未必能作得好。因为自己的书籍因了交通的困难都没有带回来,手边可以说是一本参考书都没有。在北平又很难找到新书,德国出版的纯粹论学术的书籍更没有地方去找。所以我现在只能就记忆所及拉杂写一点,详细节目有时难免省略过去;但主要研究的成绩我相信还不会遗漏。倘若读者看了,能对德国学者近十年来研究汉学的成绩得到一个大概的轮廓,或者甚而对他们自己的研究有了帮助,那我就于愿已足了。

题目上写了“近十年来”,我的意思当然是要叙述近十年来德国学者的成绩。但有的时候为了叙述方便起见或者需要一个历史的回顾,我就不得不打破这个界限谈一谈十年以前的成绩。先在这里声明一句,免得有人说是文不对题。还有几本书,我现在已经记不清是不是近十年出版的,原书又不在手边,无从查阅。倘若弄出了错误,当然作者负责。好在我们这里不是算数学,差个一年两年没有什么关系。诸位读者一定能原谅的。

在德国的汉学家中流行着一种说法,就是,中国的经史子集这四部分每一部分都正巧有一个权威汉学家在研究而且都有了很大的成绩。换句话说,在德国汉学家的行列中坐前四把交椅的正巧每人研究了中国经史子集四部的一部。这四个人互相补充,他们合起来就研究遍了中国整个的文化遗产,虽然有时候不能深刻。这四个人究竟是谁呢?代表经部的是卫礼贤(Richard Wilhelm)。

他把许多中国经书译成德文,间或也翻译子书,譬如说庄子他就有一个译本。在德国他成了中国文化的宣传者。在法兰克福(Frankfurt a.M)创立了中国学院,是大家都知道的。所以有人说他是以耶苏教牧师的资格到中国来的,终于成了孔教的牧师又回到德国去。他死去已经很久,不在我们本文讨论范围以内,所以我们就不再详细谈了。

代表史部的是福兰克(Otto Franke)。他最初本来是研究梵文的,后来才转到中国语文来。他的著作方面非常广,量也非常多。但是他的研究范围很少离开史部。他的最伟大的著作就是《中国通史》(Geschichte des chinesischen Reiches)。单以量论,现代用任何文字写成的中国通史没有一本可以同这部巨著比的,中国出的几部也都差得远。他这部大作完全是晚年的产品。多一半的工作是在柏林大学退休以后做的。预定出四大本,现在只出了三本。第一二两本是论中国上古史中古史的。第三本是注释、补充和改正,于 1937 年出版。第四本论中国近代史,材料搜集得已经很多了。我 1942 年在柏林看到他的时候,他还谈到,不久就可以写起来。但战争却把这工作拖延下来。战争结束后,我以为而且希望他一定可以完成,因为虽然他已经八十多岁了,但身体还非常健康。谁知道他竟于去年死去。我们只能希望他儿子傅吾康来完成他父亲的工作了。

子部的代表是 A.Forke。他翻译过许多子书,像《墨子》和《论衡》他都译过。但他的毕生工作却是中国哲学史。在量的方面也很惊人,虽然就质说有些地方不能令人满意。第一部《中国古代哲学史》(Geschichte der alten chinesischen Philosophie)是 1927 年出版的。第二部《中国中古哲学史》(Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie)1934 年出版。第三部也就是最后一部《中国近代哲学史》(Geschichte der neuren chinesischen Philosophie) 1938 年

出版。有些人对这书不很满意,他们以为 Froke 虽然研究哲学史,但他最大的致命伤却是自己并不是哲学家,对哲学很外行。这话对不对,我不敢说,因为我对哲学也是外行。

最后我们来谈 Erwin von Zach,他是集部的代表。他的中文造诣虽然很高深,但他没有什么创造的能力。所以他一生主要学术工作就限于翻译。他曾经把全部的《杜工部诗集》、《李太白诗集》、《韩昌黎诗集》译成德文,在荷属南洋的一个杂志上发表了。可惜到现在还没有出单行本。他的译文虽然对原文很忠实,但却不是诗。听说他把全部的《昭明文选》也译成了德文,据我所知,似乎还没在任何地方发表过。自从他前几年在南洋惨死以后,这部稿子也不知道流落到什么地方去了。von Zach 的为人很古怪,他最喜欢同人打笔墨官司,他能用最刻薄毒辣的词句攻击对方。法国最近刚死去的汉学大家伯希和(Pelliot)就是他的死敌之一。因了他这种性格,他就最喜欢写书评,而他的书评也充分表现他的性格。他专挑每本书里面的错误,以一百起码,有时到五百一千甚至几千。中国的《辞源》他也评过,好像也被他找出了一千多错而没能打破他这一关。他自己也知道别人对他这样的作风不满意,在一本他翻译的书的序里,他写道,以前他只是挑别人的错,现在他也译了书,有本领有勇气的好汉们尽管来挑吧!我们很可以想见这位出身军官世家的汉学家是怎样狂傲而古怪了。

除了上面这四大金刚以外,德国还有很多比较年轻的汉学家。我们现在也大略谈一谈。海尼士(Haenisch)是接着福兰克任柏林大学汉学正教授的。他虽然以汉学家著名,但他关于这方面的著作实在少得可怜。以前写过一部学习中文文言的书,到现在一共出了三册。一册是简略的文法,另外两册是原文,大半是从民国初年中国小学教科书里选过去的,目的是给德国学生做练习用的。他自己还做了一个翻译,里面到处都是很幼稚可笑的错误。海尼

士究竟是老实人。倘若聪明一点的话,何必把这些练习译成德文?反正文章已经选出来了,念全在学生,还有人会怀疑选这些文章的人不懂这些文章吗?在最近几年来,他写了几篇论文。据说其中最有价值的就是一篇论孟子与刘向的文章,柏林普鲁士学士院出版。我因为没有读,不知道内容怎样。

同海尼士年龄差不多的是严复礼(Fritz Jager)。他原来继Forke为汉堡大学的汉学正教授。据他自己说,他是蔡孑民先生的弟子,曾从蔡先生治《史记》。所以他的专门研究就是以《史记》《汉书》为对象。对中国历史里面的褒贬问题,他有很精深的研究。据说他关于这方面写了很多东西,已经积稿盈尺。不过,也许为了小心起见,他都还没有发表。他所发表的都是些短篇论文。里面论到的东西都很偏僻,譬如说中国古代的奇器等他都论到过。在中国近代学者中他最崇拜胡适之先生。倘若有学生想跟他作博士论文,他给的题目多半与胡先生的研究有关系。胡先生写过《红楼梦考证》,他的一位学生就作了一篇关于《红楼梦》的论文。胡先生写过《说儒》,他就让一位学生作关于《说儒》的论文。他并不是让学生对胡先生的文章发表意见,他只希望他的学生能把胡先生的结论介绍到德国去而已。他的一位高足、现在住在北平的青年汉学家霍福民(Alfred Hoffmann),也译了不少胡先生的著作。《词的起源》、《四十自述》、《敬告日本国民书》和一篇关于文学革命的论文他都译成了德文。严复礼对中国感情很好,但不知为什么,在这次大战前他忽然加入了国社党。正当德日邦交闹得火热的时候,一位日本语言学家做了汉堡大学的校长,他就做了文学院长。德国战败后,他也就因此被英国人撤职。这位年老的、待人接物都有中国古风的学者不知道现在怎样了。

另外一位专门研究《汉书》的青年汉学家是 Hans OG Stange 。他曾将《王莽传》译成德文,并且加了很丰富的注释。他是在 1933

年以前就入了国社党,同时又是冲锋队队员。但因为人太不圆滑,在党里混了十年,也没混出什么名目来。到第二次世界大战爆发的那一年才当了葛廷恩大学的汉文讲师。德国一败,立刻被英国人撤职。中间虽然因了他父亲的神通广大,曾一度复职,但最近我接到德国的来信,说他又被撤职了。再复职恐怕就很难了。

在国际上负有声誉的德国汉学家首推夏伦(Gustav Haloun)。他原来是葛廷恩大学汉学副教授,1938 年到英国剑桥大学任正教授。他因为过于谨慎,所以著作不算太多。但据我所知道的,他研究的范围并不小。对于甲骨文、钟鼎文、周秦诸子、周代地理、中国音韵学、文字学,他都有独到的研究。他生平最致力的就是中亚古代史地。二十多年前他写过一本书:《从什么时候起中国人知道了印度日耳曼人》。十年前他又写了篇论文,关于月氏问题。对这个中亚古代史上令人最头痛的问题发挥了不少的新见解,虽然还谈不到是结论。到了英国以后的工作情形,我不大清楚。有一个时期他似乎在治中亚发现的残卷。因为战争关系,我好久没能看到英国学术刊物,他是不是有新的著作发表,我就不得而知了。

另外一位专研究中亚史地而不被德国汉学家认为是汉学家的是 Hermann。很多年以前他写过一本关于横亘中亚的丝路的书,论到东西交通的问题。他也写过一本关于楼兰的书,不是专门学术著作,而是一本比较通俗的书。十多年前他出过一本中国古代地图,是按朝代来分的。评者对这本书可以说是毁誉参半。Hermann 大概不像其他的德国学者一样有窄而深的研究。他的著作都不免有点不深刻,也无怪一般德国人从来未承认他是第一流学者了。

对中国古文字学、音韵学有精到的研究的是 Walter Simon。他在二十年前就有很多文章。或者还有人不知道,我们不妨在这里

谈一谈。他论到过中国古代的字尾辅音字,论到过四声的分化。以后他还写过文章专门讨论“矣”字的意义。另外一篇讨论藏文和汉文同源字的论文(Tibetisch-Chinesische Wortgleichungen)是一篇非常重要的著作。自从希特勒执政,他因为是犹太人,就被驱逐到英国去。他也写了许多论文。我因为没有读到,目前只好暂时不介绍了。

谈到介绍中国的小说,我们就不能不想到 Kuhn。他把许多中国的新旧长篇小说都译成了德文。我在德国很少遇到德国大学生没有读过他的翻译小说的。他们都知道中国有一部《红楼梦》、《金瓶梅》、《水浒传》。可惜他译的小说都有不少的删节,这总不能不说是美中不足。在德国所有的汉学家中,真正对一般民众有影响的,除了卫礼贤以外,就首推 Kuhn 了。卫礼贤把中国的思想介绍给德国人民,Kuhn 介绍了中国文学。倘若我们打个譬喻的话,Kuhn 在德语世界里的位置就相当英语世界里的 Arthur Waley。

以研究宋代理学出名的是 Werner Eichhor。他发表了很多关于宋代理学的论文。尤其是对于周敦颐和张载他有独到的研究。张载的《西铭》他曾加了注释译成了德文。倘若他顺了这条路走下去,也许可以有很大的成就。但最近多少年来他似乎有点转变了。他注意到民俗学和社会学的问题,写了几篇没有多大价值的论文。同时他又译了几篇熊佛西的戏剧,也都没有什么价值可言。

我上面说到 Hermann 是不被德国汉学家认为是汉学家的汉学家。像这样的汉学家德国还有几个。我们先说 Hentze。他本来学无师承。先在比利时一个大学里弄到一个汉学教授的位置。据说始终并没有一个学生。他的实际工作是替国社党在比利时作前驱。以后就被调到佛兰克府去,名义是正教授,但薪水据说却又不从国库里支。里面情形似乎很复杂,我们局外人也弄不清楚 。他写了几部大书讲中国古代钟鼎的装饰和花纹,同在世界别的部分

掘出来的古器物的花纹来比较，因而成立许多假设。这本来是偏于人类学的工作；至于从人类学的观点上看他的学说能不能成立，我因为是外行，又还没读到内行的批评，目前还不敢确说。就我浅见所及，他这几部纸张装订都很考究的大作，多一半都是呓语和幻想，谈不到什么学术价值，虽然也有人捧他的场。

第二个我想谈的是 Boerschmaun。他的专门研究似乎是艺术史和建筑史，尤其是对于中国建筑史他有很精深的研究。他曾写过几部很大的书讲中国的建筑，其中最有名的一部就是《宝塔》，是专门讨论中国古塔的建筑。他在这方面的成就可以说是空前的。也许就因了他对中国建筑的研究，他对中国语文也多少用过点功。虽然他还不能算是汉学家，对中国文化的了解也许有的汉学家还不能同他比。

以研究中国天文和神话著名的是 Wolfram Eberhard。他写了许多有价值的论文，讨论汉朝的天文和汉朝人对宇宙的玄想。关于安阳发掘他也写过一篇报告。他对于中国民间的童话和神话也有很深的研究。他写过几本书讨论中国神话的类型。他最近还写了一本书，想从中国的民间故事和文人的笔记小说里研究中国的民族性。这部书的稿子我去年春天在瑞士看到过，恐怕现在还没有出版。

现在我想谈一谈几位比较年轻的汉学家。这几位汉学家现在都留在北平。第一个我想谈的就是福克斯(Walter Fuchs)。他的研究范围非常广。他的取材都是有原始性的。在许多方面他都能开一条新路。他的每篇文章都几乎能把握住一个新的问题。他所提出的问题有很多都是前人没有注意到的。关于明清两朝的地图他写过几篇很精辟的文章。他又精通满文，写过几篇讨论满洲语文的论文。对于尼布楚条约他也有过独到的研究。慧超旅行中亚印度的记述，他加了注释译成德文。他几年前出版的康熙时代天主

教士的地图(Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit)也是一部很重要的著作。

另外一位我们要谈的汉学家是卫德明(Hellmut Wishelm)。他也是住在北平的,他是我们上面谈到的卫礼贤的儿子。他对顾亭林有独到的研究,写过几篇很有价值的论文。他最近完成的《德华字典》是在这方面最好的一部。

我们还想谈一位现在留在北平的德国汉学家罗越(Max Loehr)。他的专门研究的范围是中国古代的钟鼎彝器,他曾写过许多论文论铜器的鉴定和装饰。

德国近来有成绩的汉学家我上面大概都论过了。但在结束这一节以前我还想谈到一位自己不认为是汉学家而别人也不以汉学家看他的德国学者 Misch。他是德国很有地位的哲学家,是德国近代大哲学家 Diethey 的高足和女婿。Diethey 死后,他的全集就由 Misch 编定出版。Misch 主要成就当然是在哲学方面。但他对中国哲学非常爱好,中国经书和子书的外国文译本他都细心研究过,研究的心得就写在一本叫《Die Wege in die Philosophie》(《到哲学去的路》)的书里。他常说,最初欧洲的所谓哲学大半都指的是希腊哲学。自从叔本华(Schopenhauer)提倡研究印度哲学以后,印度哲学也在欧洲学者研究的哲学里占了一个位置。叔本华自己的哲学就受了印度哲学的影响。Misch 希望,从他这一部书起,中国哲学可以同希腊哲学、印度哲学鼎足而三。足见他对自己这部书是非常自负的。他原来是葛廷恩大学的教授,后来到英国剑桥大学去。在大战期间我一直没得到他的消息。战后我才听说,他最近几年来研究中国语文,又完成了一部关于中国哲学的大著,大概还没有出版。以七十高龄竟有这种精神,真值得我们佩服。

以上只介绍了德国学者近十年来研究汉学的成绩。至于研究

其他东方语文的成绩,以后再来介绍吧。

1947年2月19日

东方语言学的研究与现代中国

说到东方语言学与现代中国,我觉得有必要先来解释一下什么是东方语言学;因为根据我自己的经验,还有许多人对这个名词的含义不十分清楚,甚至十分模糊。粗略地说,东方语言学的范围包括全亚洲的语言。俄文除外,因为俄国虽然有一多半在亚洲,但俄文普通都是归入印欧语系的斯拉夫语言学里面的。在另一方面,埃及虽然不在亚洲,但古代埃及文照习惯是算作东方语言的。

我们都知道,亚洲是非常大的,语言也非常多。除了我们不常听说的许多方言以外,我们可以举出的有:古代埃及文、巴比伦文、亚述文、梵文、巴利文、阿拉伯文、土耳其文、波斯文、满文、蒙文、藏文、中文、日文、高丽文、安南文、暹罗文,还有中亚新发现的吐火罗文、于阗文、窣利文。要仔细列举,这个数目当然还差得太远;但因为其余的语言不像我们上面列举的这些那样重要,所以我们就不再写了。

我们中国既然同上面这许多国家同在亚洲,从茫昧的远古以来就做了邻居,在历史上当然不免发生关系。我用关系这两个字,里面含义很多。有的国家同我们发生过战争,有的甚至征服过我们,终于又让我们同化了,成了中国的一部分。有的同我们只发生过外交关系或贸易关系。但我最著重谈的还是文化关系,因为只有文化关系是永久的,即使时过境迁,它的影响依然会存在的;其余的关系都只是暂时的。所以我现在只谈文化关系。即使只谈文化关系,也只能粗枝大叶地谈一谈;因为历史太长,国家太多,同我

们发生的关系太复杂，关于这方面研究的著作真可以说是汗牛充栋，我们无论如何也谈不完。我们现在只能择出几个国家来，在这几个国家里再择出几个重要点按时间先后来谈一谈。

我们先说埃及同巴比伦。埃及同巴比伦我们都知道是耶稣纪元前的古国，在纪元前三千多年他们就已经建了国了。这似乎比我们中国还早。只看历史上的记载，我们不会发现我们同他们发生过什么关系。但倘若研究一下我们古书里，譬如说书经里，讲到天文和历法的地方，我们就可以知道，这两个古老的文化中间并不是没有关系的。根据许多学者的意见，中国的天文、历法和数学都受过巴比伦的影响。又有学者说，中国古书里常见到的上帝的帝字就源于巴比伦。关于这方面，在十九世纪末年很出了些专书。最出名的就是拉库波里（Lacouperie）的《早期中国文明的西方源》（*Western Origin of the Early Chinese Civilization*）。在这方面研究的学者虽然有许多功绩，但他们有些地方太富于幻想，有些捕风捉影的议论。所以时间一久，人们对他们的热情也就渐渐冷淡下来，终于就没有人再提到他们了。不过，我们不要忘记，一直到现在还有学者，譬如说英国人类学家 C. E. Smith，说世界上的一切文化都源于埃及，中国的文化当然也不能例外。中国近来的学者也有的把山海关同巴比伦拉上关系，这当然很有趣。不过他们根本没有古代史的知识，说出话来多荒谬可笑。据我自己的看法，在这方面研究可以说是才开始，我诚恳希望学者们能继续研究下去，将来一定可以把这东西两个最古的文化的关系研究清楚，把现在笼罩在古代史上的神秘的暗雾渐渐扫开来。

我们现在再来谈阿拉伯。中国同回教的阿拉伯虽然在唐代已经发生了关系，但一直到宋元，阿拉伯的文化才真正在中国发生了显著的影响。元朝建立回回国子学，专教阿拉伯语文和学艺，结果是阿拉伯的天文历算地理和炮术都源源输入中国。中国历史上最

有名的天文家郭守敬就是在这种影响下产生的。

阿拉伯文化对中国的影响虽然不甚显著,但是知道的人还并不少。倘若我们现在再谈到波斯文化的影响,就很少有人知道了。事实上波斯文化对我们的影响实在非常大,换一句话也可以说,波斯人对我们中国文化的功绩非常大。在纪元前五六世纪的时候,波斯王大流士(Darius)创建了横亘欧亚的大帝国。在那时候,波斯已经因了地理的关系成了东西文化的媒介。到了战国中期以后,伊兰系的文化更源源传到中国来。赵武灵王胡服骑射,废战车,采用骑兵制,据说就是受了伊兰系文化的影响。到了汉魏六朝,印度文化,尤其是佛教,开始传播到中国来。居间介绍的也多半是伊兰民族;因为据我们现在研究的结果,在初期有许多佛经不是直接从梵文译出来的,而是经过中亚诸小国的媒介,这些小国多半是伊兰系的民族。这我们只要一看最初到中国来的和尚的名字就可以知道。凡是姓安的都是安息人,凡是姓康的都是康居人。真正直接从印度来的很少。

到了隋唐时代,伊兰文化更是川流不息地往中国流播。只说宗教就从伊兰传来了三个。第一个是祆教。这是波斯的国教,创始人是查拉图斯特拉(Zarathustra)。从北魏起就开始传入,到了唐代更发扬光大了。第二个是摩尼教,创始者为波斯人摩尼,是混合几种宗教而成的。在国内遭到迫害,终于渐渐流传出来,也到了中国。这教的主要教义就是二元论。他们说有善恶两神,光明就代表善,黑暗代表恶。我们都知道,宋朝最大的哲学家朱子就是一个二元论者,他主张理气二元。有些学者就说,这是受了摩尼教的影响。最后还有一个宗教,它虽然不是源于波斯,但却是经过了波斯才传到中国来的。这就是景教,原来是耶稣教的一派,后来因意见不合,渐渐向东方传播。

除了宗教以外,在别的方面中国也很受了伊兰的影响。在绘

画方面,凹凸画输入了中国。在雕刻音乐舞蹈里面也处处可以发见伊兰的作风。甚至在衣食方面都有伊兰影响的痕迹。李太白诗:“踏尽桃花何处游?笑入胡姬酒肆中。”“胡姬貌如花,当炉笑春风。”这里所谓胡姬有些学者就认为是伊兰系的西域人。还有一件事一直到现在学者们似乎还没有讨论过,我想在这里提出来说一说。绝句在中国文学里占很重要的位置是大家知道的。在外国文学里很少找到这种四行的诗体。即使间或找到,也不能说是一特别体裁。只有波斯有这种诗体。有名的波斯人欧玛亚·海亚姆(Omar Khayam)所著的诗集鲁拜集(*Rubaiyat*)就是用这种体裁,每首只有四行,很像中国的绝句。两者之间恐怕不能没有关系。至于究竟如何,就有待于将来的研究了。

最后我们谈到印度。但印度文化给我们的影响太多了,时间太长了,头绪太复杂了,我真不知道应该从何处说起。我们只要想一想那部浩如烟海的大藏经,谁也说不清它究竟在中国文学上,哲学上,宗教上,民间信仰上发生了多么大的影响。这影响的范围可以说是上至学士大夫,下至贩夫走卒,大至京城皇居,小至穷乡僻壤,没有一个人没受到,没有一个地方没受到。连我们的语言里都加入了不少的印度借来的字。有的我们还可以知道,有的我们连知道都不知道了。倘若没有印度文化到中国来的话,谁也不敢说,中国文化现在会成了什么样子。这一些我在这里都不能详细说,只好留待将来了。

我们的题目是:东方语言学的研究与现代中国,但一直到现在我谈的却是过去的文化关系。这似乎有点离题太远。其实不然,因为外国文化过去在我们文化里留下的影响一直活在我们的文化里。到了现在,科学的发明把空间缩小了,国与国的关系,尤其是同在一洲的国家间的关系更密切了。这些外国文化的遗产不只是活在我们的文化里而已,而且渐渐发扬光大起来。在第二次世界

大战以前,中国是个四等的弱国,几乎没有什么独立的意志和行动。但是自从第二次世界大战结束以来,中国最少在名义上已经变成一个强国。领导亚洲的责任也就落在我们肩上;无论我们愿意不愿意,我们也得负起这个责任来。但谈到负起责任并不是空口可以做得到的。我们第一步要了解亚洲别的民族,正如他们也要了解我们一样。我们的政府似乎也已经注意到这事情了,譬如派大使到印度去,派公使到埃及波斯(伊兰)暹罗和菲律宾去,在亚洲各国重要的城市里设领事,都可以表现出政府的意思来。这当然很好,但要了解一个民族绝不是只派一个大使公使或领事去就可以做得到的。大使们递国书的辞令尽管多么美,倘若没有别的做法,两个国家仍然不会互相了解,邦交仍然不会更加亲密的。

从我们国家看出去,看到别的国家的情形,就会觉得人家确比我们高明,人家除了同我们一样派大使公使外,还有别的办法。印度政府已经派了一位教授到北大来讲学,还有十几个印度学生已经到北大来了。土耳其政府也派了学生来,而且还有公文寄给中国政府,请我们派十个留学生到土耳其去念书,一切费用都由土耳其政府负担。只有这样,只有认真地去研究一个国家的语言和文化,连上风俗人情,才能真正了解一个国家。两个国家真正能互相了解,感情才能增长。

再回头看我们,觉得我们还是在那里敷衍,最少是没找到,或者根本不想去找,一个有用的办法。事实上我们实在有更迫切的需要去了解别人。我前面说到领导亚洲的责任已经落到我们肩上,无论如何我们也不能而且也脱不掉这责任。同时,我们的侨胞散处亚洲各地,为了他们,我们也应该去研究了解别的民族,增长我们间的感情,使我们的侨胞不致像战前那样到处受虐待和耻辱。

再说到我们国内这几个民族,我们就更感到惭愧。蒙古不是中国的一部分么?但我们国人有谁认真研究过蒙古的语言和文

化?现在研究蒙古语言和文化最好的书都是俄国人写的。西藏和新疆也都是中国的一部分,那里的人民同我们一样都是中国人,但也少有人去注意过研究过他们的语言和文化,仍然是外国人了解他们比我们深切。到现在中国同蒙古新疆西藏间造成这种离奇古怪的关系,真让我们啼笑皆非。名义上他们属于中国,是中国人;但是天晓得他们的心究竟向着哪一边。还有回教同胞,也一向没被人注意过。他们的经堂语阿拉伯文除了他们自己研究以外,也很少人注意,很少人鼓励赞助他们。这是我国全体同胞的奇辱大耻。

要想了解别的国家,要想了解我们国家以内别的别的民族,我们现在只有一条路可走:就是去注意研究东方语言学。懂了他们的语言,才能懂他们的文化思想人情风俗;懂了他们的文化思想人情风俗,才能真正了解他们。在过去有一个时期,救国论很盛行。学哪一行的就觉得只有他那一行才能救国,于是出了许多"心理学救国论"、"生物学救国论"。我最讨厌这种洋八股。当然我现在绝不是在这里作八股,提倡"东方语言学救国论",说只有东方语言学有无比的神力可以救国;也不是劝每个青年都念东方语言学;因为任何一门学问单独都救不了国,无论它是符号逻辑,或原子物理。但我觉得最少对这方面有兴趣有天才的青年同学不应该都为了实用或时髦起见违反了自己的个性去念工程或法律、经济。他们应该让自己的兴趣发展一下,到这块新园地来耕耘,看看能收获些什么。

1947年5月20日北京大学

《儒林外史》取材的来源

在所有的中国长篇小说里,除了《红楼梦》以外,我最喜欢的就是《儒林外史》。平常翻看杂书的时候,遇到与《儒林外史》有关的材料,就随时写下来。现在把笔记拿出来一看,居然已经写了很多。其中有许多条别的学者也注意过(参阅鲁迅《小说旧闻钞》,孔另境《中国小说史料》,蒋瑞藻《小说考证》)。但还有几条是以前任何学者没有注意到过的,而这几条据我看对《儒林外史》取材来源的问题又可以给我们许多启示,所以我就在下面抄下来谈一谈。

尤侗《艮斋杂记》说:

> 箨庵官知府时,终日以围棋度曲自娱。长官讽言曰:"闻君署中终日只闻棋声,笛声,曲声,是否?"袁曰:然。闻明公署中终日亦有三声。"长官问何声。袁曰:"是算盘声,天秤声,板子声耳。"长官大恚,遂劾之落职。

褚人获《坚瓠集》十集卷一也记载了同一个故事:

> 又闻先生(袁箨庵)在武昌时,某巡道谓曰:"闻贵府衙中有二声,棋子声,唱曲声。"先生对曰:"老大人也有二声:天秤声,竹爿声。"某默然。未几先生遂挂弹章。

这两条笔记都记的是袁箨庵一个人的事,大概是根据的事实。

《儒林外史》第八回也有一个相同的故事:

> 前任泉臬司向家说道:"闻得贵府衙门里有三样声息。"王太守道:"是哪三样?"蘧公子道:"是吟诗声,下棋声,唱曲声。"王太守大笑道:"却也有趣的紧。"蘧公子道:"将来老先生一番振作,只怕要换三样声息。"王太守道:"是哪三样?"蘧公子道:"是戥子声,算盘声,板子声。"

这里有两个可能:蘧太守或者就是影射的袁簭庵,或者影射的另外一个人,而吴敬梓却把袁簭庵的故事借来用到他身上。

《随园诗话》卷四说:

> 古闺秀能诗者多,何至今而杳然?余宰江宁时,有松江女张氏二人,寓居尼庵,自言文敏公族也。姐名宛玉,嫁淮北程家,与夫不协,私行脱逃。由阳令行文关提。余点解时,宛玉堂上献诗云:"玉湖深处素馨花,误入淮西估客家,得遇江州白司马,敢将幽怨诉琵琶。"余疑倩人作,女请面试。予指庭前枯树为题。女曰:"明府既许婢子吟诗,诗人无跪礼。请假纸笔立吟可乎?"余许之。乃倚几疾书曰:"独立空庭久,朝朝向太阳。何人能手植,移作后庭芳?"未几山阳冯令来,予问张氏女作何办?曰:"此事不应断离;然才女嫁俗商,不称。故释其背逃之罪,且放归矣。"问何以知其才。曰:"渠献诗云:'泣诉神明宰,容奴返故乡。他时化蜀鸟,衔结到君旁。'"冯故四川人也。

这不完完全全就是《儒林外史》第四十回和第四十一回写的女诗人沈琼枝吗?

《酉阳杂俎》卷一说：

> 天宝末，交趾贡龙脑，如蝉蚕形。波斯言，老龙脑，树节方有。禁中呼为瑞龙脑。上唯赐贵妃十枚。香气彻十余步。上夏日尝与亲王棋，令贺怀智独弹琵琶。贵妃立于局前观之。上数子将输，贵妃放康国猧子于坐侧，猧子乃上局，局子乱，上大悦。时风吹贵妃领巾于贺怀智巾上，良久回身方落。贺怀智归，觉满身香气非常，乃卸幞头，贮于锦囊中。及上皇复宫阙，追思贵妃不已，怀智乃进所贮幞头，具奏他日事。上皇发囊泣曰："此瑞龙脑香也。"

《儒林外史》第五十三回也有一个类似的故事：

> 陈木南又要输了。聘娘手里抱了乌云盖雪的猫。
> "望上一扑，那棋就乱了。"

这同杨贵妃的故事完全一样。我不相信，这是偶合。我觉得这是吴敬梓有意的借用。

以上一共举了三个例子。仅就这三个例子说，我觉得我们就应该把自来对《儒林外史》取材来源的看法修正一下了。一般人都以为《儒林外史》里的人物大都是实有其人，上元金和的《跋》就开了一个名单。以后别人也作过同样的推测。我不否认，书中人物有很多是影射的真人；但倘若说，人既然是真的，事情也就应该是真的，这就有了问题。张铁臂的故事完全钞自《桂苑丛谈》，这别的学者也已经指出来过。我们在上面第三个例子里又指出来聘娘的故事抄袭的杨贵妃故事。这只是两个例子，实际上《儒林外史》借用以前笔记或小说的地方绝不会就只是这两处。从这里我们可以

看出来,吴敬梓并不真是想替这些儒林里的人物立传,他是在作小说,同别的小说家一样。在以前的小说或笔记里,只要看到有用的材料,他就搜集起来,写到他自己的书里。倘若读者真正相信这书里所写的都是实有其人,实有其事,听了金和的话到雍乾间诸家文集里去搜寻,那就会徒劳无功了。

1948 年 1 月 23 日北大

读马元材著《秦史纲要》

我自己对秦史可以说是毫无通解，听说马先生是研究秦史的专家，所以就把他的大著《秦史纲要》从图书馆里借出来，预备仔细读一读。但我还没读到正文，只读到他的自序的第二页，就读到下面的话：

“抑予因之而有感矣！读书之道，真不易言。予治秦史，其最基本之根据，即为史记。史记者，乃幼而习之之书也。即以发心治秦史之年起计之，至今亦已十有二年。钻研于史记之中者，何止百千万遍。乃逾十年，至三十年秋，始识‘禁不得祠’之‘不得’，即为‘浮屠’。又逾二年，至本年春（民国三十三年——羡林注），始识‘羡门’即‘沙门’，‘安期’即‘阿耆尼’。（均见本书下册及拙著《秦时佛教已流行中国考》——作者原注）”

不必再看全书，只是这短短几句话我觉得就有商榷的必要了。

马先生所说的《秦史大纲》下册和《秦时佛教已流行中国考》似乎还没有出版，至少是我还没有看到。我不知道内容怎样；但只看上面自序里的一段话也就可以看出来，“禁不得祠”的“不得”就是后来的“浮屠”这件事是他在民国三十年（一九四一年）秋才发现的，而且看口气还是独创，并不是抄袭别人。这使我大吃一惊。远在一九二七年日本学者藤田丰八就写过一篇论文（东洋学报第十

六卷第二号),主张“不得”就是梵文 Buddha 的音译。中外学者们对这篇文章的反应差不多一致,他们都认为这学说不能成立。原文“禁不得祠明星出西方”的“不得”是虚字,不是实字。汤锡予先生(用彤)在他的《汉魏两晋南北朝佛教史》上册页七—八也讨论过这问题,他也认为这说法毫无根据。可是马先生竟在藤田论文出版以后十四年,在他自己发心治秦史以后十年,又忽然发现了“不得”就是“浮屠”。在他的大著《秦时佛教已流行中国考》里,这也许就是主要论证,我们除了吃惊以外,还有什么可说呢?

我们当然不能要求一个学者要读尽世界上所有的书,这根本是不可能的;但在他研究范围以内的书籍和论文,他总应该大体知道。尤其是像藤田这篇论文好多学者都讨论过,一个自命研究秦史的学者似乎不应该不知道。即使我们再退一步说,倘若一位学者想写一篇论文证明秦时佛教已经流入中国,他无论如何也应该看一看汤著《汉魏两晋南北朝佛教史》。但马先生对这一切竟都茫然,我们除了吃惊以外,真没有别的可说了。

我们现在再谈马先生在“发心治秦史”以后十二年发现的两个外来的假借字。“羡门”即是“沙门”,“安期”即是“阿耆尼”。我们从史记的记载里只能看出,“羡门”是一个住在虚无缥缈间的仙人。然而马先生却说,这就是印度的和尚。按“沙门”的梵文原文是 Sramana,巴利文 Samana。唐慧琳《一切经音义》卷十八说:“沙门,梵语讹也。正梵音云室啰末拏。”(大正大藏经卷五十四页四二〇上)据我们现在的研究,“沙门”并不“讹”,因为它不是直接由梵文译过来的,而是经过一番媒介。在吐火罗文 A(焉耆语)里,梵文 Sramana 变成 Samam,在吐火罗文 B(龟兹语)里变成 Samane。中文“沙门”就是从吐火罗文里译过来的。马先生既然主张“羡门”即是“沙门”,是不是知道“沙门”的来源还有这样许多曲折,是不是能证明“羡门”也是经过了吐火罗文的媒介才译成中文的?他最少也应

该能证明“羡门”是从印度古代俗语(Prakrit)里译过来的，因为梵文 Sramana 绝不会译成“羡门”。我恐怕这些马先生都做不到。然而他自己却认为这已经毫无问题。在他的秦史里他已经替“羡门”立了一个独立的传了。

至于“阿耆尼”，梵文原文是 Agni，是火神，在印度古代非常受尊崇。梨俱吠陀里有很多歌是赞咏火神的。中译“阿耆尼”与梵音相当；但“安期”却有了问题。据高本汉(Bernhard Karlgren)的构拟，(安)字的发音是：

an/an/an(Grammata Serica，146)

“期”字的发音是：

kiag/kji/ki(Grammata Serica，952)

马先生能证明为什么梵文 Agni 到了中国变了音么？除了这译音方面的困难以外，我们也不明白，为什么印度的火神跑到中国来摇身一变成了仙人？我们也希望马先生能解释给我们听。

我对马先生大著自序里那几句话的批评就到这里为止。也许有人认为我小题大做。马先生只是寥寥数语，我却写了一大篇。但我觉得马先生的那寥寥数语却代表现在中国学术界一个很流行非常时髦又非常荒谬的一种风气，我们应该起来纠正。有许多所谓学者对中亚古代语文毫无通解，却偏好来谈对音。他们连最根本的常识都没有，连最简单的方法都不知道，他们有的只是极可怜的一点幻想，他们就用了这幻想来研究问题。只要他们高兴，他们可以把任何中国字同任何外国字拉在一起，说这个中国字就是这个外国字的音译。他们仿佛是玩积木的小孩子，能够把外国字的字母一个个分开来，再一个个重新排起来，前后次序对他们根本不重要。这种作风让我们看了真是啼笑皆非。我们简直可以说，这是学术的妖孽。最近有好多学者写这样的文章。在读这些文章以前，我不相信，世界上会有这样荒谬的东西；读了以后，我才知道，

我究竟还是井底之蛙。南京一位老学者在这方面尤为努力,他写过许多这样的文章。最妙的是,他也有一篇文章说“不得”就是“浮屠”,登在《真理》上(这是张苑峰先生告诉我的),真可谓无独有偶了。

我写了一大篇,并不是对马先生有什么不敬,我只是借题发挥,希望学者们在研究对音的时候要特别小心。马先生的书也许还有有价值的地方,恕我是外行,在这里只谈他自序里的那一段话,其余就不谈了。

1948年6月15日北京大学

《列子》与佛典

——对于《列子》成书时代和著者的一个推测

(附英译文)

《列子》是一部伪书,自来学者少有异议。自唐柳宗元,宋高似孙、黄震、朱熹、叶大庆,明宋濂,清姚际恒、钱大昕、钮树玉、姚鼐、何治运、俞正燮、吴德旋、汪继培,下至章炳麟、陈三立、梁启超、顾实、马叙伦、陈文波、冯友兰、王德箴[1],有的认为《列子》本有其书,只是经过了后人的增窜;有的认为全书都是伪造的。怀疑的程度虽然不同,但大家都认为《列子》是一部伪书。只有很少数的人读到《列子》而没有怀疑,像梁刘勰,宋洪迈,元刘埙,明王世贞,清褚人获[2]等。另外还有两家,虽然也承认《列子》不是出于列御寇之手,但大体上却是替《列子》辩护的:一是《四库全书总目提要》二十八子部道家类;一是日本学者武内义雄[3]。可惜这些替《列子》辩护的学者们的意见都太空虚,不能让人心服。

替《列子》辩护既然难成立,我们回头再看怀疑《列子》的学者的意见。统观这些学者,我觉得他们每个人都举出了很坚实可靠的证据,但他们却只证明了一点,就是:《列子》是一部伪书。至于这部书究竟伪到什么程度,换句话说,就是:这部书究竟是在哪一年著成的?著者究竟是谁?虽然他们有的也多少说到过,但我总觉得理由都太空洞,或者只是想象之辞。钱大昕说:“恐即晋人依托。”[4]姚鼐以为《列子》里面有汉魏以后人的附益,也许张湛就有所矫入。何治运举出了许多证据,说《列子》出于《尔雅》、《易纬》,

在佛法入中国和两汉“圣学昌明”之后，没有确定说什么时候[5]。俞正燮说：

> 《列子》晋人王浮葛洪以后书也，以《仲尼篇》言圣者，《汤问篇》言火浣布知之。

这理由似乎不大充足。《仲尼篇》言圣者，最多只能证明《列子》出于佛法入中国之后；《汤问篇》言火浣布也只能证明《列子》出于火浣布输入以后，都不能证明《列子》是王浮葛洪以后的书。大概王浮葛洪都是制造伪书的专家，所以俞正燮就想到他们身上去了。章炳麟先说《列子》作于佛法初兴之世，后来又说：

> 《列子》书汉人无引者。王何嵇阮下及乐广，清谈玄义，散在篇籍，亦无有引《列子》者。观张湛序，殆其所自造。湛谓与佛经相参，实则有取于佛经尔。

他说《列子》可能是张湛伪造的，实在是一个大胆的假设，发前人所未发；但可惜并没能举出具体的证据，只是一个揣测而已[6]。陈三立以为季汉魏晋之士，看了佛典以后，就杨朱之徒所依托的，增窜而成《列子》。马叙伦举了二十个事例证明《列子》是伪书，连刘向的《叙录》也是伪造的。他的结论是：

> 魏晋以来，好事之徒，聚敛《管子》、《晏子》、《论语》、《山海经》、《墨子》、《庄子》、《尸佼》、《韩非》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《淮南》、《说苑》、《新序》、《新论》之言，附益晚说，成此八篇，假为向叙以见重。

他最后说：

> 夫辅嗣为《易》注多取诸老庄，而此书亦出王氏，岂弼之徒所为与？

陈文波在他的论文《伪造列子者之一证》里举出了几个前人没有注意到的证据，他先说《列子》“颇似魏晋时之出产品”，又说“晋人或有见于《庄子》之寓言，于是杂凑群书，以成《列子》”。以上这些说法都太笼统。

我们上面谈到，学者们对于《列子》成书年代的意见既然都未免有点空泛，那么我们是不是还有办法把这部书著成的年代更精密的确定一下呢？我觉得我们还有办法，而且办法也许还不止一个。我现在只根据中译的佛典来试一试。

张湛在《列子序》里说：

> 然其所明，往往与佛经相参。

章炳麟已经怀疑到，并不是《列子》与佛经相参，而是《列子》钞佛经。我也有同样的感觉，我觉得张湛在这序里不打自招地说出了《列子》一部分取材的来源。关于《列子》与佛典的关系，以前有许多学者谈到过。高似孙说：

> 至于“西方之人，有圣者焉，不言而自信，不化而自行。”此固(故)有及于佛，而世犹疑之。[7]

朱熹说：

又观其言“精神入其门,骨骸及其根,我尚何存?”者,即佛书四大各离,今者妄身尚在何处之所由出也。他若此类甚众,聊记其一二于此,可见剽掠之端云。

叶石林说:

《列子》《天瑞》《黄帝》两篇皆其至理之极尽言之而不隐,故与佛书直相表里。[8]

王应麟说:

《列子》言西方之圣人,西极之化人,佛已闻于中国矣。[9]

明宋濂举出许多《列子》与佛典相合的例子。清何治运以为《周穆王篇》的西极化人和《仲尼篇》的西方圣人就是指的佛。龚自珍[10]和杨文会[11]也有同样的意见。章炳麟和陈三立都指出《列子》与佛典的关系。马叙伦说的尤其详尽。他先指出西方之人就是佛,最后又说:

又如《天瑞篇》言天地空中之一细物,有中之最巨者。《周穆王篇》言西极之国,有化人来,入水火,贯金石,反山川,移城邑,乘虚不坠,触实不硋,千变万化,不可穷极,既已变物之形,又且易人之虑。《汤问篇》言其山高下周旋三万里,其顶平处九千里,山之中间相去七万里,以为邻居焉。其上台观皆金玉,其上禽兽皆纯缟,珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死,所居之人皆仙圣之种。一日之夕,飞相往来者不可数焉。此并取资于浮屠之书,尤其较著者也。

这些意见有的都很中肯;但类似上面举出的这些记载散见佛典,我们虽然可以说,《列子》剽掠了佛典,我们却不能确切地指出剽掠的究竟是哪一部,因而也就不能根据上面这些证据推测出《列子》成书的年代。反过来说,倘若我们能够在《列子》里找出与佛典相当的一段,而且能够指出钞袭的来源,我们也就能够推测《列子》成书的时代。这种例子,在《列子》里并不是没有,下面我就举出一个来。

《列子·汤问篇》五有这样一段:

> 周穆王西巡狩。越昆仑,不至弇山,反还。未及中国,道有献工人名偃师,穆王荐之,问曰:"若有何能?"偃师曰:"臣唯命所试。然臣已有所造,愿王先观之!"穆王曰:"日以俱来,吾与若俱观之!"翌日,偃师谒见王。王荐之曰:"若与俱来者何人邪?"对曰:"臣之所造能倡者。"穆王惊视之,趋步俯仰,信人也,巧夫! 锁其颐,则歌合律;捧其手,则舞应节;千变万化,惟意所适。王以为实人也,与盛姬内御并观之。技将终,倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒,立欲诛偃师。偃师大慑,立剖散倡者以示王:皆傅会革木胶漆白黑丹青之所为。王谛料之:内则肝胆心肺脾肾肠胃,外则筋骨支节皮毛齿发,皆假物也,而无不毕具者,合会复如初见。王试废其心,则口不能言;废其肝,则目不能视;废其肾,则足不能步。穆王始悦而叹曰:"人之巧乃可与造化者同功乎?"诏贰车载之以归。夫班输之云梯,墨翟之飞鸢,自谓能之极也。弟子东门贾禽滑厘闻偃师之巧,以告二子。二子终身不敢语艺,而时执规矩。

在西晋竺法护译的《生经》(Jātaka-nidāna)卷三《佛说国王五人经》二十四里有一个相同的故事:

时第二工巧者转行至他国。应时国王喜诸技术。即以材木作机关木人,形貌端正,生人无异,衣服颜色,黠慧无比,能工歌舞,举动如人。辞言:“我子生若干年,国中恭敬,多所馈遗。”国王闻之,命使作技。王及夫人,升阁而观。作伎歌舞,若干方便。跪拜进止,胜于生人。王及夫人,欢喜无量。便角睮(宋元明本作眨)眼,色视夫人。王遥见之,心怀忿怒。促敕侍者,斩其头来:“何以睮眼,视吾夫人?”谓有恶意,色视不疑。其父啼泣,泪出五(宋元明本作数)行。长跪请命:“吾有一子,甚重爱之。坐起进退,以解忧思。愚意不及,有是失耳。假使杀者,我共当死。唯以加哀,原其罪舋。”时王恚甚,不肯听之。复白王言:“若不活者,愿自手杀,勿使余人。”王便可之,则拔一肩楔,机关解落,碎散在地。王乃惊愕:“吾身云何嗔于材木?此人工巧,天下无双,作此机关,三百六十节,胜于生人。”即以赏赐亿万两金。即持金出,与诸兄弟,令饮食之,以偈颂曰:

观此工巧者　多所而成就
机关为木人　过逾于生者
歌舞现伎乐　令尊者欢喜
得赏若干宝　谁为最第一[12]

我们比较这两个故事,内容几乎完全相同,甚至在极细微的地方都可以看出两者间密切的关系,譬如《列子》里说:“倡者瞬其目而招王之左右侍妾”,《生经》里就说:“便角睮眼,色视夫人。”但这两个故事间的关系究竟应该怎样去解释呢?看了这两个故事这样相似,我想无论谁也不会相信这两个故事是各不相谋的独立产生的,一定是其中的一个钞袭的另外一个。现在我们就看,究竟哪一个

是钞袭者。

首先我们要追究,这个故事的老家究竟是在什么地方,是印度呢?还是中国?在中文译本里,整个故事叫做《佛说国王五人经》,这个机关木人的故事只是其中一部分。《佛说国王五人经》讲的是五个王子的故事:第一个智慧(Prajñāvanta),第二个工巧(Śilpavanta),第三个端正(Rūpavanta),第四个精进(Vīryavanta),第五个福德(Puṇyavanta)。每个王子各有所长,正如他的名字所表示的。每个王子都找到机会显他的本领,结果还是福德王子占了第一。这五个王子显本领就用五个故事来叙述,我们上面钞的机关木人的故事是属于第二个工巧王子的。这五个小故事合起来成了一个大故事,就是《佛说国王五人经》。这个大故事在印度很流行。除了《佛说国王五人经》以外,保存在中文《大藏经》里的还有《佛说福力太子因缘经》(Buddhabhāṣitapuṇyabalāvadāna,《大正新修大藏经》第173号,南条文雄《目录》第953号)。在用混合方言写成的Mahāvastu里也有这个故事(ed. Senart第三本第33—41页)。不但在印度,在中亚也可以找到这故事,譬如在吐火罗文A方言(焉耆文)的残卷里就可以找到(Sieg und Siegling, Tocharische Sprachreste, I. Band, Berlin und Leipzig 1921, p.1—14)。有一点我在这里先要声明:整个大故事的内容和结构虽然差不多都一样,但每个王子的故事有时候却多少有点差别。属于第二个工巧王子的机关木人的故事,我一直到现在除了在《生经》《佛说国王五人经》里找到以外,在别的地方还没有发现类似的故事。但这个小故事既然嵌在那个大故事里面,所以我相信,它的老家也一定就是印度。[13]

我们上面已经说到,《列子》与《生经》里机关木人的故事绝不会是各不相谋的独立产生的,一定是其中的一个钞袭的另外一个。现在我们既然确定了印度是这个故事的老家,那么,《列子》钞袭佛典恐怕也就没有什么疑问了。

我们现在再看,在中文《大藏经》里除了竺法护的译文以外,是不是还可以找到别的与《生经》机关木人的故事相类的故事。倘若有的话,《列子》也许并不是钞袭竺法护。但据我浅见所及,在竺法护以前并没有任何相同或相似的译文。所以我们现在还可以再进一步说,《列子》里这个故事不但是从佛典里钞来的,而且来源就正是竺法护译的《生经》。

这一点弄清楚,我们再来看竺法护的译本。在所有古代的经录里面,竺法护译的《生经》都有著录。

梁僧祐《出三藏记集》卷二:

《生经》五卷或四卷[14]

隋法经《众经目录》卷三:

《生经》五卷[15]

隋彦悰《众经目录》卷一:

《生经》五卷或四卷[16]

唐静泰《众经目录》卷一:

《生经》五卷或四卷一百七纸[17]

唐道宣《大唐内典录》卷二:

《生经》五卷太康六年正月十九日译,或四卷见《聂道真录》[18]。

从上面的著录来看,译者毫无问题。至于译出的时间据道宣《大唐内典录》是太康六年,相当公元285年。我们也没有理由怀疑这个记载。

写到这里,我觉得我们对《列子》成书的时代可以作一个比较确切的推测了:《列子》既然钞袭了太康六年译出的《生经》,这部书的纂成一定不会早于太康六年(公元285年)。陈文波曾指出《列子》钞《灵枢经》。《灵枢经》据说是钞自皇甫谧所集的《内经·仓公篇》。陈文波就认为《灵枢经》之出世当在皇甫谧时。据《晋书》五

十一《皇甫谧传》,皇甫谧死在太康三年(公元282年)。所以,就我们现在所发现的材料来说,《列子》钞的最晚的一部书就是《生经》。

关于《列子》注者张湛的身世,我们知道的极少。唐殷敬顺《列子释文》也只说:

> 张湛,字处度,东晋光禄勋,注此《真经》。

《晋书》又没有传,生卒年月不详。我们唯一可根据的就是他的《列子序》。我现在钞一段:

> 湛闻之先父曰:吾先君与刘正舆、傅颖根皆王氏之甥也。并少游外家。舅始周,始周从兄正宗辅嗣皆好集文籍。先并得仲宣家书,几将万卷。傅氏亦世为学门。三君总角,竞录奇书。及长,遭永嘉之乱,与颖根同避难南行。车重各称力,并有所载。而寇虏弥盛,前途尚远。张谓傅曰:"今将不能尽全所载,且共料简世所希有者,各各保录,令无遗弃。"颖根于是唯赍其祖玄父咸子集。先君所录书中有《列子》八篇。及至江南,仅有存者,《列子》唯余《杨朱》《说符》目录三卷。比乱正舆为扬州刺史,先来过江。复在其家得四卷。寻从辅嗣女婿赵季子家得六卷,参校有无,始得全备。

这序里面提到的人名,在正史里面大半都可以找得到。傅颖根就是傅敷,《晋书》卷四十七《傅玄传》附有他的传,说他:

> 永嘉之乱,避地会稽。

与张湛序相合。又据《三国志·魏志》卷二十一《王粲传》:

> 献帝西迁,粲徙长安。左中郎将蔡邕见而奇之。时邕才学显著,贵重朝廷,车骑填巷,宾客盈坐,闻粲在门,倒屣迎之。粲至,年既幼弱,容状短小,一坐尽惊。邕曰:“此王公孙也。有异才,吾不如也。吾家书籍文章,尽当与之。”

《三国志·魏志》卷二十八《钟会传》附《王弼传》裴注:

> 《博物记》曰:初王粲与族兄凯俱避地荆州。刘表欲以女妻粲,而嫌其形陋而用率。以凯有风貌,乃以妻凯。凯生业,业即刘表外孙也。蔡邕有书近万卷,末年载数车与粲。粲亡后,相国掾魏讽谋反,粲子与焉。既被诛,邕所与书悉入业。业字长绪,位至谒者仆射。子宏,宏字正宗,司隶校尉;宏,弼之兄也。
>
> 《魏氏春秋》曰:文帝既诛粲二子,以业嗣粲。

也与张湛序相合。以上两件事都证明他的序与史实相符。但我们却不能因为他说到的几件事都可靠,就认为序里所有的话全可信。关于钞录《列子》一段,我觉得就绝不可信。张湛的序要我们相信,《列子》这部书是他祖父在永嘉之乱逃难时钞录下来的,原本当然更早。永嘉之乱大概是指的永嘉五年(公元 311 年)晋怀帝的被虏。我们上面已经说到,《列子》的成书不会早于太康六年(公元 285 年)。永嘉五年上距太康六年只有二十六年。我们绝对不能相信,在《生经》译出后短短二十几年内,在当时书籍传播困难的情况下,竟然有人从里面钞出了一段凑成一部《列子》。而且据张湛的暗示,这书藏在王家不知已经藏了多少年,这更是绝不可能的。我以为,这都是张湛在捣鬼。但他为什么这样做呢?最合理的推

测就是,《列子》本文完全是张湛伪造的。为了灭迹起见,他写了这篇序,以史实为根据,加入一段童话般的故事,目的在惑乱读者。

归纳起上面所说的来看,我们可以立一个假设:《列子》这部书是彻头彻尾一部伪书〔19〕,刘向的《叙录》〔20〕,《列子》本文,《列子序》和《列子》注都出于张湛一人之手,都是他一个人包办的。我希望将来能够找到更多的材料证成这一个假设〔21〕。

1948年12月4日初稿

1949年2月5日改作毕

注　释

〔1〕柳宗元,见《柳河东集》卷四,《辩列子》。高似孙,见《子略》,顾颉刚校,第58页。黄震,见《慈谿黄氏日抄》卷五十五,《读诸子》:《列子》。朱熹,见《朱子全书》卷五十八。叶大庆,见《考古质疑》卷三(见《海山仙馆丛书》)。宋濂,见《诸子辨》,顾颉刚标点,第三版,第15—16页。姚际恒,见《古今伪书考》,顾颉刚校点,第54—56页。钱大昕,见《十驾斋养新录》卷十八,《释氏轮回之说》。钮树玉,见《匪石先生文集》卷下,《列子跋》。姚鼐,见《惜抱轩文后集》卷二,《跋列子》(见《四部备要》)。何治运,见《何氏学》卷四,《书列子后》。俞正燮,见《癸巳存稿》卷十,《火浣布》说。吴德旋,见《初月楼文续钞》,《辨列子》。汪继培,见《列子张注》八卷,附《释文》二卷,汪继培序(见《湖海楼丛书》)。章炳麟,见《蓟汉昌言》卷四。陈三立,见《东方杂志》第14卷第九号,《读列子》。梁启超、顾实,见霍世休《唐代传奇文与印度故事》,《文学》中国文学研究专号第1053页注〔8〕。马叙伦,见《国故》第1—3期,《列子伪书考》(又见《天马山房丛书》)。陈文波,见《清华学报》第一卷第一期,《伪造列子者之一证》(又见《古史辨》第四册)。冯友兰,见《中国哲学史》下册,第619页。王德箴,见《先秦学术思想史》第51页。

〔2〕刘勰,见《文心雕龙》卷四,《诸子》。洪迈,见《容斋续笔》卷十二,《列子书

事》。刘埙,见《隐居通议》卷十九,《列子精语》。王世贞,见《读列子》。褚人获,见《坚瓠续集》卷四。

〔3〕江侠庵编译《先秦经籍考》中,《列子冤词》。

〔4〕钱大昕《十驾斋养新录》说,释氏轮回之说出于《列子》,非常可笑。

〔5〕马叙伦《列子伪书考》说:"何治运以为出郭璞后人所为。"不知何据。

〔6〕梁任公、顾实、霍世休也有同样的揣测。见霍世休《唐代传奇文与印度故事》二。霍氏说,他曾著《〈列子·汤问篇〉质疑》一文,不知写成了没有。

〔7〕黄震、沈濂(《怀小编》卷三,"西方之人")、王世贞、顾颉刚都怀疑"西方之人"不是指的佛。

〔8〕马端临《文献通考》卷二百十一,《经籍考》三十八,子,道家引叶氏语。

〔9〕《困学纪闻》卷十。

〔10〕《定庵文集补编》卷二,最录《列子》。

〔11〕《冲虚经发隐》。

〔12〕《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅),3,88a。E. Chavannes 法译文见 Cinq Cents Contes et Apologues, Tome Ⅲ. p. 166—175 。季羡林德译文见 Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft H.2, 1943。

〔13〕关于机关木人的传说请参阅 C. H. Tawney 和 N. M. Penzer, The Ocean of Story Vol. Ⅲ, p.56.ff.。

〔14〕㊅55,7b。

〔15〕㊅55,128a。

〔16〕㊅55,154a。

〔17〕㊅55,186c。

〔18〕㊅55,233a。

〔19〕这并不是一个新意见,参阅注〔6〕。但真正找到确凿的证据恐怕还是第一次。

〔20〕僧徒也有伪造刘向文的,参阅俞正燮《癸巳类稿》,《僧徒伪造刘向文考》。

〔21〕《民彝》杂志一卷三期有一篇文章《读〈列子·汤问篇〉》,我还没能看到。

附记：

此文初稿曾送汤用彤先生审阅，汤先生供给了我很多宝贵的意见，同时又因为发现了点新材料，所以就从头改作了一遍。在搜寻参考书方面，有几个地方极得王利器先生之助，谨记于此，以志心感。

2月5日羡林记于北京大学图书馆

附

LIEH-TZU AND BUDDHIST SŪTRAS

A note on the author of Lieh-tzu and the date of its composition.

Few scholars have ever denied that *Lieh-tzu* is a forged book. Among those scholars who have concerned themselves with *Lieh-tzu* such as Liu Tsüng-yüan 柳宗元[1] of T'ang; Kao Szu-sun 高似孙[2], Huang Chen 黄震[3], Chu Hsi 朱熹[4] and Yeh Ta-ch'ing 叶大庆[5] of Sung; Sung Lien 宋濂[6] of Ming; Yao Chi-heng 姚际恒[7], Ch'ien Ta-hsin 钱大昕[8], Niu Shu-yü 钮树玉[9], Yao Nai 姚鼐[10], Ho Chih-yün 何治运[11], Yü Cheng-hsieh 俞正燮[12], Wu Te-hsüan 吴德旋[13], and Wang Chi-p'ei 汪继培[14] of Ch'ing; and Chang ping-lin 章炳麟[15] Ch'en San-Li 陈三立[16], Liang Ch'i- ch'ao 梁启超[17], Ku Shih 顾实[18], Ma Hsü-Lun 马叙伦[19], Ch'en Wen-p'o 陈文波[20], Feng Yu-lan 冯友兰[21], and Wang Te-chen 王德箴[22] of quite recent or the present time, some hold *Lieh-tzu* is an original book, only with interpolations and accretions made by later people; others maintain that it is completely a forgery. Although their opinions differ, they have agreed as to the fact that *Lieh-tzu* is not an authentic work. Only a very few

scholars have come to read it without having their suspicions aroused, such as Liu Hsieh 刘勰[23] of the Liang, Hung Mai 洪迈[24] of Sung, Liu Hsün 刘壎[25] of Yüan , Wang Shih-cheng 王世贞[26] of Ming, and Ch'u Jen-huo 褚人获[27] of Ch'ing. Besides these, there are two more scholars, who do not think that *Lieh-tzu* was written by Lieh Yü-k'ou 列御寇 himself, but on the whole are defenders of the book: one is the compiler of *Szu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao* 四库全书总目提要 (ch. 28, Section 子, Class of the Taoists), and the other is the Japanese scholar Takeuchi Yoshio 武内义雄[28]. But their arguments are not strong enough to convince us.

Inasmuch as the defence for *Lieh-tzu* is very hard to establish, let us turn to the doubters' opinion. After a careful examination I feel that although each of them has brought up some concrete proof, they have only succeeded in proving one point, i.e., that *Lieh-tzu* is a forged book. But how far is it a forgery? In other words, in which year was it forged? Who is the forger? Some of the scholars have said something in answer to these questions; but I always feel that the reasons given are too unsubstantiated, or are only fruit of their conjecture. Ch'ien Tahsin says: " Probably it was forged by someone of Chin 恐即晋人依托"[29]. Yao Nai asserts that in the book there are additions made by writers after the Han and Wei periods, and that possibly Chang Chan 张湛 himself had made insertions.[30] Ho Chih-yün has enumerated many evidences to support his theory that *Lieh-tzu* came out of *Erh-ya* 尔雅 and *I-wei* 易纬 at the time when Buddhism came to China and when Confucianism became prosperous in the two Han periods, but he failed to assign a definite date to it.[31] Yü Cheng-hsien says:

"*Lieh-tzu* is a book written after the time of Wang Fu and Ko Hung of the Chin. This is known because it mentions 'Sheng-che, the Saint' in the Chapter of Chung-ni and the 'fire-proof cloth' in the Chapter of T'ang-wen. 列子晋人王浮葛洪以后书也，以仲尼篇言圣者，汤问篇言火浣布知之"[32]。

The reason given here does not seem very adequate. The first evidence at most can only prove that *Lieh-tzu* was made after Buddhism came to China; and the second also can do no more than prove that it was written after the "fire-proof cloth" was imported into this country. But neither can prove that it is a work after the time of Wang Fu and Ko Hung. Probably it was because these two became known as specialists in forging books that Yü's thought turned to them. Chang Ping-lin once said that *Lieh-tzu* was written at the time when Buddhism first became popular; at another time he said:

"No scholars of Han ever quoted the book of *Lieh-tzu*. Wang, (Pi 弼), Ho (Yen 晏), Chi (K'ang 康), Juan (Chi 籍), and Yüeh Kuang dwelt much in their writings on the "Subtle Purport (Taoism)", but none of them quoted it. Chang Chan's Preface (to *Lieh-tzu*) makes me believe that the book was made by Chang himself. Chang Chan alleged that the book matches with Buddhist sūtras. In fact it has borrowed something from sūtras. 列子书汉人无引者。王何嵇阮下及乐广，清谈玄义，散在篇籍，亦无有引列子者，观张湛序，殆其所自造，湛谓与佛经相参，实则有取于佛经尔"[33]。

His supposition as to the possibility of a forgery by Chang Chan himself is really a bold one. This is something that no one has ever investigated. We only regret that he was not able to provide concrete proofs, and therefore his works amount to a mere conjecture.[34] Ch'en San-li thinks that *Lieh-tzu* was made by scholars of the later years of Han or of Wei and Chin periods, by interpolating a forged work by some followers of Yang Chu 杨朱, when the scholars had read the Buddhist sūtras.[35] Ma Hsü-lun enumerated twenty points to deny the authenticity of the *Lieh-tzu*, not sparing that of Liu Hsiang's 刘向 Preface (*Hsü-lu* 叙录). His conclusion is:

> "Sometime after Wei and Chin, certain officious fellows collected the words of *Kuan-tzu* 管子, *Yen-tzu* 晏子, *Lun-yü* 论语, *Shan -hai-ching* 山海经, *Mo-tzu* 墨子, *Chuang-tzu* 庄子, *Shih-chiao* 尸佼, *Han Fei-tzu* 韩非子, *Lü-shih ch'un-chiu* 吕氏春秋, *Han-shih wai-chuan* 韩诗外传, *Huai-nan tzu* 淮南子, *Shuo-yüan* 说苑, *Hsin-hsü* 新序, and *Hsin-lun*, 新论, and also annexed other later stories, to make into these eight chapters, and said that the preface was written by Liu Hsiang to give it more weight."

And he finally says:

> "Fu Szu 辅嗣(Wang Pi 王弼) drew very much from *Lao-tzu* and *Chuang-tzu* for his annotations to the Book of Changes; and this book was also discovered by Wang. Is it possible that it is the work of such people as Wang?"[36]

Ch'en Wen-p'o in his article entitled *One Proof of the forger of Lieh-tzu* 伪造列子者之一证, brings forward several evidences which did not draw anybody's attention before.[37] He first states *Lieh-tzu* "is most likely a production of Wei or Chin", and then again says "Some Chin writer saw the example of *Chuang-tzu's* parables, he then gathered together many books and made them into *Lieh-tzu*". All these theories are far from clear.

We have mentioned in the above that the scholars' views as to the time of the writing of *Lieh-tzu* are all rather unconvincing. But do we still have any way to fix the date of its composition more accurately? Yes, I think so. And perhaps we have more than one way. For the time being I will try one way by means of the Chinese translations of the Buddhist sūtras. Chang Chan says in his Preface to *Lieh-tzu*: "But what the book makes manifest very often matches Buddhist sūtras. 然其所明,往往与佛经相参". Chang Ping-lin already suspected that it was not *Lieh-tzu* that could match with sūtras, but that *Lieh-tzu* copied them. I have the same feeling as Chang Ping-lin that Chang Chan in his Preface voluntarily confessed the source from which *Lieh-tzu* drew its material. With regard to the relation between *Lieh-tzu* and Buddhist sūtras, there are many scholars who have discussed it before. Kao Szu-sun says:

> "As to 'among the Western people, there is a Saint, who does not speak but his words are naturally believed, and who does not convert, but his teaching spreads all by itself.' This already touches Buddha; but the people in the world still doubt that. 至于'西方之人,有圣者焉,不言而自信,不化而自行'此固(故)有及于佛,而世犹疑之。"[38]

Chu Hsi says:

"Again I find that the words 'When Spirit has entered its door and bones have returned to their roots, where then am I? (or, what then has been left to be I?)' are the source from which comes the idea of 'The Four Great (elements) have dissolved; where is now the false body? 'in the Buddhist books. Other passages similar to this are very many. I only note down one or two instances in order to show the traces of the plagiarism. 又观其言'精神入其门,骨骸反其根,我尚何存?'者,即佛书四大各离,今者妄身尚在何处之所由出也,他若此类甚众,聊记其一二于此,可见剽掠之端云。"[39]

Yeh Shih-lin 叶石林 says:

"The two chapters of T'ien-jui and Huang-ti in *Lieh-tzu* are the height of its highest principle and have been revealed without any reserve. Therefore(*Lieh-tzu*) and Buddhist Books are explaining each other. 列子天瑞黄帝两篇皆其至理之极尽言之而不隐,故与佛书直相表里。"[40]

Wang Ying-lin 王应麟 says:

"When *Lieh-tzu* tells about the Saint in the West and the magician in the West Extremity, Buddha was already known in China. 列子言西方之圣人,西极之化人,佛已闻于中国矣。"[41]

Sung Lien of the Ming has given many examples to illustrate the similarities between *Lieh-tzu* and Buddhist sūtras.[42] Ho Chih-yün of the Ch'ing maintains that the magician in the Chapter of Chou Mu-wang 周穆王 and the Saint in the West in the chapter of Chung-ni 仲尼 both refer to no other than Buddha.[43] Kung Tzu-chen 龚自珍[44] and Yang Wen-hui 杨文会[45] also hold the same opinion. Both Chang Ping-lin and Ch'en San-li have pointed out the relationship between *Lieh-tzu* and Buddhist sūtras. Ma Hsü-lun explains this point even more in detail. After he points out that the Western Saint is Buddha himself, he says in conclusion:

> "Again, for example, the chapter of T'ien-jui 天瑞 says* 'Heaven and earth form only a small speck in the Midst of the void, but they are the greatest things in the sum of Being 天地空中之一细物,有中之最巨者。' The chapter of Chou Mu-wang 周穆王 says* 'There was a magician who came from a kingdom in the far West. He could pass through fire and water, penetrate metal and stone, overturn mountains and make rivers flow backward, transplant whole towns and cities, ride on thin air without falling, encounter solid bodies without being obstructed. There was no end to the countless variety of changes and transformations which he could effect; and besides changing the external form, he could also spirit away men's internal cares. 西极之国,有化人来,入水火,贯金石,反山川,移城邑,乘虚不坠,触实不硋,千变万化,不可穷极,既已变物之形,又且易人之虑。' The chapter of T'ang-wen 汤问 says* 'The mountains run in uneven heights for thirty thousand Li; the plain at

their summit has a space of nine thousand Li; the distance between the mountains is seventy thousand Li, and this distance is the smallest. Upon the mountains the terraces and towers are built of gold and jade; the birds and animals there are all pure white; trees of pearls and precious stone all grow in clusters; and the flowers and fruit are of special flavor, and can immortalize those who eat them. The inhabitants there are all kinds of immortals and sages, and these men, flying to and fro from morning to evening, cannot be numbered. 其山高下周旋三万里,其顶平处九千里,山之中间相去七万里,以为邻居焉,其上台观皆金玉,其上禽兽皆纯缟,珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死,所居之人皆仙圣之种,一日之夕,飞相经来者不可数焉。' That all these passages are adaptation from Buddhist books is even more obvious."[46]

Some of these opinions are very much to the point. But considering illustrations like the above which are taken here and there from the Buddhist books, we still cannot point out very accurately from what a particular sūtra those plagiarisms were made, although we may say that *Lieh-tzu* did plagiarize a number of them. And accordingly, neither can we infer the time of the writing of *Lieh-tzu*, basing on the above evidences. If, however, we could find out any passage in *Lieh-tzu* which corresponds to one in a particular sūtra, and could point out which is the source of plagiarism, then we are able to assign the time of the writing of *Lieh-tzu* by inference. Examples like this are not lacking in *Lieh-tzu*. Right now at the present moment I can give one in the following:

In the chapter of T'ang-wen 汤问 in *Lien-tzu* we read: * "King Mu of Chou made tour of inspection in the west. He crossed the K'un-lun range, but turned back before he reached the Yen Mountains. On his return journey, before arriving in China, a certain artificer was presented to him, by name Yen Shih. King Mu received him in audience, and asked what he could do. 'I will do anything,' replied Yen Shih, 'that your Majesty may please to command. But there is a piece of work, already finished, that I should like to submit first to your Majesty's inspection.' 'Bring it with you tomorrow,' said the King, 'and we will look at it together.' So Yen Shih called again the next day, and was duly admitted to the royal presence. 'Who is that man accompanying you?' asked the King. 'That , Sire, is my own handiwork. He can sing and he can act.' The King stared at the figure in astonishment. It walked with rapid strides, moving its head up and down, so that any one would have taken it for a live human being . The artificer touched its chin, and it began singing, perfectly in tune. He touched its hand, and it started posturing, keeping perfect time. It went through any number of movements that fancy might happen to dictate. The King, looking on with his favourite concubine and the other inmates of his harem, could hardly persuade himself that it was not real.

As the performance was drawing to an end, the automaton winked his eye and made sundry advances to the ladies in attendance on the King. This ,however, threw the King into a passion, and he would have put Yen Shih to death on the spot had not the latter, in mortal terror, instantly pulled the automaton to pieces to let him see what it really was. And lo! It turned out to be merely a

conglomeration of leather, wood, glue and paint, variously coloured white, black, red and blue. Examining it closely, the King found all the internal organs complete—liver, gall, heart, lungs spleen, kidneys, stomach and intestines—and, over these, again, muscles and bones and limbs with their joints, skin and teeth and hair, all of them artificial. Not a part but was fashioned with the utmost nicety and skill; and when it was put together again, the figure presented the same appearance as when first brought in. The King tried the effect of taking away the heart, and found that the mouth would no longer utter a sound; he took away the liver, and the eyes could no longer see; he took away the kidneys , and the legs lost their power of locomotion.

Now the king was delighted. Drawing a deep breath, he exclaimed: 'Can it be that human skill is really on a par with that of the Creator? ' And forthwith he gave an order for two extra chariots, in which he took home with the artificer and his handiwork.

Now, Pan Shu, with his cloud-scaling ladder, and Mo Ti, with his flying kite, thought that they had reached the limits of human achievement. But when Yen Shih's wonderful piece of work had been brought to their knowledge, the two philosophers never again ventured to boast of their mechanical skill, and ceased to busy themselves so frequently with the square and compasses."

周穆王西巡狩。越昆仑,不至弇山,反还。未及中国,道有献工人名偃师,穆王荐之,问曰:'若有何能?'偃师曰:'臣唯命所试。然臣已有所造,愿王先观之!'穆王曰:'日以俱来,吾与若俱观之!'翌日,偃师谒见王。王荐之曰:'若与俱来者何人邪?'对曰:'臣之所造能倡者。'穆王惊视之,趋步俯仰,信人

也，巧夫！领其颐，则歌合律；捧其手，则舞应节；千变万化，惟意所适。王以为实人也，与盛姬内御立观之。技将终，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲诛偃师。偃师大慑，立剖散倡者以示王：皆付会革木胶漆白黑丹青之所为。王谛料之：内则肝胆心肺脾肾肠胃，外则筋骨支节皮毛齿发，皆假物也，而无不毕具者，合会复如初见。王试废其心，则口不能言；废其肝，则目不能视；废其肾，则足不能步。穆王始悦而叹曰：'人之巧乃可与造化者同功乎？'诏贰车载之以归。夫班输之云梯，墨翟之飞鸢，自谓能之极也。弟子东门贾禽滑厘闻偃师之巧，以告二子，二子终身不敢语艺，而时执规矩。"

In section 24 of *Fo shuo kuo wang wu jen ching* 佛说国王五人经 in the third chüan of *Jātaka-nidāna*（*Sheng-ching* 生经）which was translated by Chu Fa-hu 竺法护 of Western Chin, there is a similar story:

"By this time the second prince Skilful had travelled on and arrived at another state. The ruling King liked various skills and artifices. He then made an automatic man with wooden material. Its figure and appearances were so correct that it looked exactly like a living person. It was clothed and coloured. It was so clever that it could even sing and dance like the living beings. Then he came up and spoke to the King, saying: 'My son has grown up for then many years. He has been respected in this country and has been given many presents.' Upon hearing this, the King ordered the son to offer some skill, and went with the Queen up to the tower to enjoy the entertainment. The wooden man displayed its skill and sang and danced with different means. It knelt, bowed, advanced and

stopped all in better manners than the living man, and the King and Queen were infinitely pleased. But then the player winked and cast sheep's eyes at the Queen. The King beheld this although at a distance and cherished a grudge and anger against it. Ordering the waiters to have it beheaded, the King questioned: 'Why do you wink and look at my Queen? 'and asserted that it was an evil-will and doubtlessly (intended as a) flirtation. The father wept, tears running down in five (Sung, Yüan, and Ming editions give 数 several, for 五 five) columns. He throw himself flat on the ground and pleaded, saying: 'I have only this one son, whom people all love and esteem. By his actings my sorrowful thoughts are comforted. Only because I did not expect such a thing, the mistake has been made. Suppose he is to be executed, I must die with him. Now I only beseech your pity on us and beg you to forgive him for the offense and crime'. But then the King was very angry and would not listen to him. He again pleaded to the King : 'If he is not allowed to live, I will kill him with my own hands rather than by others.' To this plea the King consented. He then pulled out a little key-piece on its shoulder, the whole automaton collapsed and fell into pieces on the ground. The King was surprised and said: ' How can I be angry with those pieces of wood? This man's skill is up-paralleled under the heaven. He made this automaton, whose three hundred and sixty joints are even more perfect than those of the living person.' And millions of (pieces of) gold were rewarded to him. He took the gold, came out, and dispersed among his brothers to buy drinks and food. Now there is a gāthā in praise of him:

Lo! This Skiful Prince

Many deed he has accomplished
Wooden automaton he makes
Which is cleverer than the living one
Singing and dancing are displayed as entertainments
Which make His Majesty pleased
He has been rewarded much gold.
Who, after all, is the first and best?

时第二工巧者转行至他国。应时国王喜诸技术,即以材木作机关木人,形貌端正,生人无异,衣服颜色,黠慧无比,能工歌舞,举动如人,辞言:'我子生若干年,国中恭敬,多所馈遗' 国王闻之,命使作技,王及夫人,升阁而观。作使歌舞,若干方便。跪拜进止,胜于生人。王及夫人,欢喜无量。便角睒,(宋之明本作眨)眼,色视夫人。王遥见之,心怀忿怒,促敕侍者,斩其头来:'何以睒眼,视吾夫人?'谓有恶意,色视不疑。其父啼泣,泪出五(宋元明本作数)行,长跪请命:'吾有一子,皆重爱之,坐起进退,以解犹思,愚意不及,有是失耳。假使杀者,我共当死。唯以加哀,原其罪衅'。时王恚甚,不肯听之。复白王言:'若不活者,愿自手杀,勿使馀人。'王便可之,则拔一肩榍,机关解落,碎散在地。王乃惊愕。'吾身云何瞋于材木?此人工巧,天下无双,作此机关,三百六十节,胜于生人。'即以赏赐亿万两金。即持金出,与诸兄弟,令饮食之,以偈颂曰:

观此工巧者　　多所而成就
机关为木人　　过逾于生者
歌舞现伎乐　　令尊者欢喜
得赏若千金　　谁为最第一[47]

We see by comparison that these two stories are almost the same. The

very close resemblance between them can be seen even in the very trifling points. In *Lieh-tzu*, for instance, there is "the automaton winked his eye and made sundry advances to the ladies in attendance of the King", and in *Jātaka-nidāna* there is " then the player winked and cast sheep's eyes at the Queen." But how shall we explain the relationship? I suppose no one would believe that the two stories are independently produced and have nothing to do with each other, seeing such similarities between them. It must be that one copies the other. And now let us see which is the copist.

In the first place, we want to trace out the origin of the story: Did it originate in India or in China? In the Chinese translation, the complete story is called *Kuo wang wu jen ching* 国王五人经, or a sūtra of Five Princes; this automaton story being only a part of the whole. The sūtra tells the stories of the five princes: (1) Prince Wisdom (Prajñāvanta), (2) Prince Skill (Śilpavanta), (3) Prince Beauty (Rūpavanta), (4) Prince Progress (Vīryavanta), and (5) Prince Virtue (Puṇyavanta). Each Prince has his special talent, just as his name represents. And each has found an opportunity to display his talent. But the result is the Virtuous Prince wins the campaign. The displaying of their talents are told in the form of five stories, the above quoted of the automaton being the story of the second Prince Skill. These five little stories together make up a large story, which is namely the *Kuo wang wu jen ching*. The large story is very popular in India. Besides this sūtra there are also the Buddhabhāṣitapuṇyabalāvādana 佛说福力太子因缘经, which is preserved in the *Taishō Tripitaka* No. 173, Bunyiu Nanjio *Cat*. No. 953, and the *Mahāvastu*, which is written in mixed dialect (see ed. Senart, vol. Ⅲ, pp. 33-41), both containing the story. Not only in

India, but in Central Asia we can also find the story, for instance, in the remnants of the A Dialect of the Tocharian language (Sieg und Siegling, *Tocharische Sprachreste*, 1. Band, Berlin und Leipzig 1921, p. 1-14). But one point I want to make clear here is that although all the contents and general structure of the large story are nearly the same, the separate stories of a certain prince may sometimes have a slight difference among one another. With regard to the story of automaton of the second Prince Skill, I have so far never discoverd another similar story than the one contained in the *Jātaka-nidāna*. But since this little story is told inside the large story, I believe its origin was unmistakable India.[48]

We have stated in the above that the automaton story in *Lieh-tzu* and *Jātaka-nidāna* cannot be independent productions, and that it must be one plagiarizing the other. Now since we have ascertained that India is the origin of the story, there seems to be no question about the supposition that *Lieh-tzu* copied Buddhist sūtras.

Now we want to see, whether in all of the *Tripitaka* there is any other story that is similar to the one of automaton in Chu Fa-hu's translation of the *Jātaka-nidāna*. If there is, then *Lieh-tzu* was probably not copying Chu Fa-hu. But so far as my inadequate knowledge can ascertain, no other story that is the same as or similar to Chu Fa-hu's translation before him. Therefore we can go a step further to declare that this story in *Lieh-tzu* is not only a copying of Buddhist sūtras, but it is taken from no other source than Chu Fa-hu's translation of the *Jātaka-nidāna*.

This point being clear, now we can look into the translations made by Chu Fa-hu. In all the catalogues of the sūtras made in the old days, this translation of the *Jātaka-nidāna* was recorded. In *Ch'u San-tsang*

chi chi 出三藏记集 by Seng Yu 僧佑 of Liang, we read in ch. 2: "*Jātaka-nidāna* 生经,5 chüan (or 4 chüan)"[49] The *Chung ching mu-lu* 众经目录 *by Fa Ching* 法经 *of Sui writes in ch*. 3: "*Jātaka-nidāna* 生经,3 chüan".[50] The *Chung ching mu-lu* 众经目录 by Yen Tsung 彦悰 of Sui ch. 1, has "*Jātaka-nidāna* 生经, 5 chüan (or 4 chüan)"[51]. The *Chung ching mu-lu* by Ching T'ai 静泰 of the T'ang, ch. 1, has: "*Jātaka-nidāna* 生经, 5 chüan (or 4 chüan, 107 sheets)"[52] The *Ta T'ang nei-tien lu* 大唐内典录 by Tao Hsüan 道宣 of T'ang, ch. 2, has: "*Jātaka-nidāna* 生经,5 chüan(translated in the 6th year of T'ai-k'ang 太康, on the 19th day of the lst moon. Or 4 chüan, see *Nieh tao chen lu* 聂道真录)."[53] From all these records, we have no doubt as to who the translator is. And as to the date of translation, which is the 6th year of T'ai-k'ang according to Tao Hsüan's *Ta T'ang nei-tien lu* and is corresponding to 285 A.D., neither should we have any reason to doubt the record.

Up to this point, I feel that we can make a comparatively accurate inference as to the date of writing of *Lieh-tzu*: Insomuch as *Lieh-tzu* has copied the *Jātaka-nidāna* which was translated in the 6th year of T'ai-k'ang, this book could not be made before that year, i.e. 285 A. D. Ch'en Wên-p'o has pointed out that *Lieh-tzu* also copied the *Ling shu ching* 灵枢经. The latter is said to have copied from the chapter of Ts'angkung of the *Nei-ching* 内经,仓公篇 which was compiled by Huang-fu Mi 皇甫谧. Therefore Ch'en Wen-p'o believes that the appearance of the *Ling Shu ching* should be at the time of Huang-fu Mi.[54] According to the biography of Huang-fu Mi in ch. 51 of the *Chin-shu* 晋书,Huang-fu Mi died in the 3rd year of T'ai-k'ang (282 A.D.). So as far as the evidences we have discovered are concerned, the latest

book from which *Lieh-tzu* draw materials is *Jātaka-nidāna*.

As to the life of the annotator to *Lieh-tzu*, Chang Chan, we know very little little. Yin Ching-shun 殷敬顺 of the T'ang in his *Lieh-tzu shih wen* 列子释文 also only says:

> "Chang Chan, courtesy name being Ch'u tu, a kuanglu hsün of the Eastern Chin annotated this true canon. 张湛,字处度,东晋光禄勋,注此真经。"

Since there is no biography of Chang Chan in *Chin-shu*, we are ignorant of the dates of his birth and death. The only material we can base on is his Preface to *Lieh-tzu*, of which now I quote a paragraph:

> "I heard from my late father: My late father and Liu Cheng-yü and Fu Ying-ken were all nephews of the Wang family, and all had close associations with their mothers family. Our maternal uncle was named Shih-chou. Shih-chou's cousins Cheng-tsung and Fu-szu both liked to collect writings and books. At first they both obtained the books of Chung Hsüan's family, which nearly amounted to ten thousand chüan. The Fu family is also one of scholarship and learning for generations. These three gentlemen, from their very early youth, all competed with one another in copying rare books. When they grew up, they encountered the disturbances of Yung-chia, and took refuge in the South together with Ying-ken. Their carts were loaded according to the drivers strength, and all had some load. Whereas the brigands became more and more flourishing, they still had a long way to travel. Chang then said to Fu: 'Now I am

afraid we shall not be able to keep all our load secure. We better select what are rare in the world and let each of us take care of what he has and see that there be no missing.' Ying-ken accordingly only carried on his grandfather Hsüan's and father Hsien's works. Among the books copied by my late father there was *Lieh-tzu* in eight chapters. By the time they arrived south of the Yangtzu, the only extant parts of *Lieh-tzu* were the three chüan of Yang Chu, Shuo Fu, and Mu-lu(the Contents or Catalogue). During the commotion Cheng-yü was holding the post of the governor of Yang-chou, and later he crossed the River first. And from his house another four chüan were obtained. Not long afterwards from Chao Chi-tzu, son-in-law of Fu-szu, another six chüan were again obtained. Then it was only when all these were put together and collected that a complete text was restored. 湛闻之先父曰:吾先君与刘正舆傅颖根皆王氏之甥也,竝少游外家。舅始周,始周从兄正宗辅嗣皆好集文籍。先并得仲宣家书,几将万卷。傅氏亦世为学门,三君总角,竞录奇书。及长,遭永嘉之乱,与颖根同避难南行。车重各称力。立有所载。而寇虏弥盛,前途尚远。张谓傅曰:'今将不能尽全所载。且共料简世所希有者,各各保录,令无遗弃。'颖根于是唯赍其祖玄父咸子集。先君所录书中有列子八篇。及至江南,仅有存者,列子唯馀杨朱说符目录三卷。比乱正舆为扬州刺史,先来过江。复在其家得四卷。寻从辅嗣女婿赵季子家得六卷,参校有无,始得全备。"

Most of the names mentioned in this Preface can be found in the offcial historical books. Fu Ying-ken 傅颖根 is Fu Fu 傅敷, whose biography is annexed to the end of Fu Hsüan's 傅玄 biography in ch. 47 of the

Chin-shu 晋书, which says that he "during the disturbances of Yung-chia, took refuge to K'uai Chi. 永嘉之乱,避地会稽." This tallies with Chang Chan's Preface. Again, according to the biography of Wang Ts'an 王粲 in ch. 21 of the *Wei-chih* 魏志 in the *San kuo chih* 三国志, we know:

> "As Emperor Hsien moved westward, Ts'an moved to Ch'ang-an. Ts'ai Yung, then the Left Chung-lang General, saw him and took him to be extraordinary. At the time Yung was eminant for his talents and learning and was esteemed and respected by the Court. Chariots and horses filled the lane in which he lived, and his guests were so many that no vacant seat could be left. But when he was informed that Ts'an was at his gate, he rushed out to greet him in such a hurry that he put his shoes the wrong way. Then Ts'an came in; as he was so young and his figure was so weak and short all the other guests were surprised. But Yung said: 'This is the young nobleman Wang. He has extraordinary talents; even I am not equal to him. I will give all the books and writings in my house to him.' 献帝西迁,粲徙长安。左中郎将蔡邕见而奇之。时邕才学显著,贵重朝廷,车骑填巷,宾客盈坐,闻粲在门,倒屣迎之。粲至,年既幼弱,容状短小,一坐尽惊。邕曰:'此王公孙也,有异才,吾不如也,吾家书籍文章尽当与之。'

P'ei Sung-chih's 裴松之 annotation to the Biography of Wang Pi 王弼 which is annexed to the end of Chung Hui's 钟会 Biography in ch. 28 of the *Wei-chih* in the *San kuo chih*, says:

"The *Po wu chi* says: At first, Wang Ts'an and his cousin K'ai both took refuge to Ching-chou. Liu Piao wanted to marry his daughter to Ts'an, but regretted the humble appearances and careless ways of the latter. But as K'ai had good looks and nice manners, he then gave the daughter to K'ai. K'ai begot Yeh, who was the grand-son-in-law of Liu Piao. Ts'ai Yung had books nearly amounting to ten thousand chüan, and in his later years sent several carts of them to Ts'an. When Ts'an died, Wei Feng, then Hsiang-kuo-yen(secretary to the Premier) plotted a rebellion, and Ts'an's son took part in the plot. The son was executed, Ts'an's books given by Yung all fell into the possession of Yeh. Yeh's courtesy name was Ch'ang-hsü, and his official rank came as high as the Yeh che p'u-yeh. His son's name was Hung, and courtesy name Cheng-tsung, and was a Szu-li chiao-yü. And Hung was the elder brother of Pi. 博物记曰:初王粲与族兄凯俱避地荆州。刘表欲以女妻粲,而嫌其形陋而用率。以凯有风貌,乃以妻凯。凯生业,业即刘表外孙也。蔡邕有书近万卷,末年载数车与粲。粲亡后,相国椽魏讽谋反,粲子与焉。既被诛,邕所与书悉入业。业字长绪,位至谒者仆射。子宏,宏字正宗,司隶校尉。宏,弼之兄也。

The *Wei-shih-ch'un-ch'iu* says: Emperor Wen, after putting the two sons of Ts'an to death, made Yeh the heir of Ts'an. 魏氏春秋曰:文帝既诛粲二子,以业嗣粲。

All these tally with Chang Chan's Preface and can prove that the Preface corresponds to historical facts. But we cannot take all that is in the Preface to be true simply because he wrote some reliable facts. The passage concerning collecting and copying *Lieh-tzu*, for instance, is

something I feel absolutely unbelievable. Chang Chan's Preface was to make us believe that the book *Lieh-tzu* was copied at the time when his grandfather was a refugee in the years of disturbances of Yung-chia, with the implication that the original copy must be still earlier. The "disturbances of Yung-chia" in all probability refers to the capture of Emperor Huai of Chin 晋怀帝 in the 5th year of Yung-chia (311 A.D.). We have pointed out in the above that the completion of writing of *Lieh-tzu* can not be earlier than the 6th year of T'ai-k'ang(285 A.D.). The 5th year of Yung-chia is only twenty-six years down from the 6th year of T'ai-K'ang. We can never believe that in a short period of twenty or more years after the translation of the *Jātaka-nidāna*, and under the condition of difficult circulation of books, there could be anybody to be able to copy one paragraph from that sūtra to make up *Lieh-tzu*, to say nothing of the absolute impossibility that the book had been treasured in the Wang family for we don't know how many years, as Chang's Preface implies. My opinion is that all this is a trick of Chang Chan. Why should he have done this? The most reasonable inference is that the whole text of *Lieh-tzu* was forged by Chang Chan. In order to disguise the forgery, he wrote the Preface, taking the historical facts as the base, but adding another fable-like story, with a view to befooling and blinding the reader.

Summarizing the above, we may establish a supposition: the Book *Lieh-tzu*, from beginning to end, is completely a forgery.[55] The *Hsü-lu* 叙录 of Liu Hsiang 刘向,[56] the text of *Lieh-tzu*, the Preface and the annotations to the book were all the works of Chang Chan. I hope that in the future we shall be able to find more materials to confirm this supposition.[57]

P.S. For inspection the first draft of this article was sent to Prof.

T'ang Hsi-yü 汤锡予, who has provided me with much valuable opinion. In the meantime some new material has been obtained. This has made necessary a complete rewriting of the article. Mr. Wang Li-ch'i 王利器 has given me help in collecting some reference books . To them the author extends here his hearty thanks.

(*Translated from the original Chinese manuscript by Chou Ju-ch'ang* 周汝昌)

(*STUDIA SERICA*)

注　　释

〔1〕柳河东集: ch. 4, 辨列子。
〔2〕子略 ed. by Ku Chieh-kang, 顾颉刚,p.58。
〔3〕慈溪黄氏日抄 ch. 55, 读诸子:列子。
〔4〕朱子全书 ch. 58。
〔5〕考古质疑 ch. 3(ed. 海山仙馆丛书)。
〔6〕诸子辨 ed. by Ku Chieh-kang, 3rd ed p. 15-16。
〔7〕古今伪书考 ed. by Ku Chieh-kang, p. 54-56。
〔8〕十驾斋养新录 ch. 18, 释氏轮迴之说。
〔9〕匪石先生文集 ch. 下:列子跋。
〔10〕惜抱轩文后集 ch. 2 .跋列子(ed. *Szu-pei yao* 四部备要)。
〔11〕何氏学 ch. 4,书列子后。
〔12〕癸巳存稿 ch. 10. 火浣布说。
〔13〕初月楼文续钞,辨列子。
〔14〕列子张注 8 ch., 附释文 2 ch., 汪继培序(ed. 湖海楼丛书)。
〔15〕蓟汉昌言 ch. 4。
〔16〕东方杂志 Vol. 14, No. 9,读列子。
〔17〕See Huo Shih-hsiu 霍世休:唐代传奇文与印度故事, in: 文学,中国文学研

究文专号 p. 1053, n.8。

〔18〕ibid.

〔19〕国故 No. 1-3, 列子伪书考(see also 天马山房丛书)。

〔20〕清华学报 Vol. 1, No. 1, 伪造列子一证(also 古史辨 vol. 4)。

〔21〕中国哲学史 Vol. 2, p.619。

〔22〕先秦学术思想史 p.51。

〔23〕文心雕龙 ch. 4, 诸子。

〔24〕容斋续笔 ch. 12. 列子书事。

〔25〕隐居通议 ch. 19, 列子精语。

〔26〕读列子。

〔27〕坚瓠续集 ch. 4。

〔28〕Translation by Chiang Hsia-an 江侠庵:先秦经籍考,列子冤词。

〔29〕See note 8. Ch'ien Ta-Hsin's remark that Buddhist belief on metempsychosis came from *Lieh-tzu*, is quite ridiculous.

〔30〕See Note 10.

〔31〕See Note 11. I do not know whereupon Ma Hsü-lun is basing his statement in 列子伪书考:"Ho Chih-yün has the opinion that it was made by descendants of Kuo P'u 郭璞."

〔32〕See Note 12.

〔33〕See Note 15.

〔34〕Liang Ch'i-chao 梁启超, Ku Shih 顾实, and Huo Shih-hsiu have suppositions of the same kind, cf. Huo Shih-hsiu 霍世休:唐代传奇文与印度故事 2. Huo says he has written an article with the title 列子汤问篇质疑. I do not know if he has it completed or not.

〔35〕See Note 16.

〔36〕See Note 17.

〔37〕See Note 18.

〔38〕See Note 2. Huang Chen (see Note 3), Shen Lien 沈濂(怀小编 ch. 3, 西方之人) Wang Shih-Cheng (see Note 23), and Ku Chieh-Kang (see Note 2) all doubt whether the remark about the Saint among the Western people refers to

Buddha.

〔39〕See Note 4.

〔40〕Ma Tuan-lin 马端临:文献通考 ch. 211, 经籍考 38, 子,道家 quotes the words by Yeh.

〔41〕困学纪闻 ch. 10.

〔42〕See Note 6.

〔43〕See Note 11.

〔44〕定盦文集补编 ch. 2,最录列子。

〔45〕冲虚经发隐

*Passages marked with an asterisk are taken from LIONEL GILES' translation of *Lieh-tzu*, entitled *Taoist Teachings* (London 1912).

〔46〕See Note 17.

〔47〕*Taishō Tripitaka*, ch.3. p.88, above, 13th line from the left to the middle, 11th line from the right. —French translation by Ed. Chavannes: *Cinq Cents Contes et Apologues*, tome Ⅲ, p. 166-175. German translation be Hiän-lin Dschi in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1943, Heft-2.

〔48〕About the legend of the automatic wooden man cf. C.H.Tawney and M. Penzer: *The Ocean of Story*, vol. Ⅲ, p.56ff.

〔49〕*Taishō Tripitaka*, *ch*.55. p.7, middle.

〔50〕ibid. p. 128, above.

〔51〕ibid. p. 154, above.

〔52〕ibid. p.186, down.

〔53〕ibid. p. 233, above.

〔54〕See Note 18.

〔55〕This opinion is not new (cf. Ⅱ. 34), but I think it is the first time that a proof is found upon which it can be based.

〔56〕Buddhist monks have also forged writings by Liu Hsiang, cf. Yü Cheng-hsieh's 俞正燮:癸巳类稿:僧徒伪造刘向文考。

〔57〕民彝杂志 vol. 1, No. 3, contains an article 读列子汤问篇 which is not accessible to me.

史学界的另一个新任务

在本刊第一卷第三期上李有义先生写过一篇论文:史学界的一个新任务——写少数民族史。里面有很多可宝贵的意见和启示。我现在不自量力,也要来效颦一下。我想以外行的身分向史学界贡献一点意见。

我想请大家注意研究亚洲史。

亚洲史有什么可注意可研究的呢?在解放前这种想法可能很普遍;但是今天局面完全变了,这种想法不会再有了。今天我们最重要的任务就是抗美援朝。我们决不能把这四个字孤立起来专就字面上来看,以为我们只要努力支援朝鲜就够了。我们要知道,美帝国主义现在已经继承了所有过去帝国主义的衣钵,可以说是集帝国主义之大成。过去许多帝国主义现在都日趋没落,成了美帝的附庸。当年不可一世的英帝国主义不是现在也向美帝国主义摇尾乞怜吗?像美帝这样一个穷凶极恶的人类历史上最后的一个帝国主义正像一匹凶狠的蜘蛛一样想织一个网覆盖全世界。它到处都拴上蛛丝,设下根据地。朝鲜只是最突出的一点。

在这最突出的一点上我们当然要努力去戳破这网,此外在世界任何地方,只要有这样的网,我们就要设法去戳破。只要网被戳破就有助于抗美援朝,因为无论在什么地方,只要网破了,就影响整个网的存在。中华人民共和国的成立在这个网上戳了一个大洞。越南、缅甸、马来、印度、菲律宾,到处有人戳。这匹凶狠的蜘蛛已经捉襟见肘,大有应接不暇之势了。

但是我们的工作才算开始,达到成功还有一段不会太短的艰辛的路程。为了要把这工作做好,我们亚洲人民应该更加强了解,加强团结。

在过去,我们在旧社会里生长起来的人们多少都受旧社会许多看法的影响。我们有很多人眼睛看到美国,看到欧洲,觉得人家什么都好。有极少数的人简直恨自己头发生得不黄,皮肤生得不白,眼睛生得不蓝,恨不能投生在亚利安人的家庭里。当他们的眼睛转回亚洲来的时候,却又觉得自己高高在上,看不起自己的同胞,更看不起亚洲其他国家的人。以前我在一本书里读到下面一首歌:

刘大爷去赶集,
人家骑马他骑驴,
回头看到推车汉,
比上不足,比下有余。

这些人就正是"比上不足,比下有余"的脚色。现在中国解放了,中国人站起来了,这种想法也许基本上已经消灭;但是旧社会遗留下来的东西不会一下子就消灭净尽,在有意无意之间,这种想法是还存在的。

这种想法是亚洲民族间了解和团结的大障碍。

怎样才能克服这种障碍呢?方法当然可能很多,许多专家都能尽一分力量。但我认为史学家在这方面做的工作可能是最多。假如史学家能写出许多有关亚洲各国历史的书籍,一定能替大家解决许多思想上的问题。我想,我们很多人恐怕都有这经验,假如谈一个当前的问题而产生了意见的分歧,那最好先停一停,让我们查一查旧帐,叙一叙老交情吧,帐没查完,交情没叙完,也许大家就会心一笑,成为要好的朋友了。我们研究亚洲史就是要查一下旧

帐,叙一下老交情,假如有的话。

因此,我们要研究亚洲史,就应该注意下面几点:

第一,在过去,亚洲的国家绝大部分都是殖民地,次殖民地,半殖民地,都是帝国主义侵略的对象。因而每个民族都或多或少有反帝的斗争。方式不同,成就不同;但民族要求独立自主的意志却完全相同。过去帝国主义御用的学者写亚洲史当然避免写这些事实。今天我们要特别强调这些斗争。

第二,亚洲民族很复杂,文明程度也不一样。在帝国主义者的眼里,亚洲人民全是"劣种",只配供人侵略。但是事实上,不管一个民族文明程度如何,它对人类文化都或多或少有点贡献。我们当然并不否认,各民族的贡献是不一般大的,甚至中间还有相当大的差别,但每个民族都有自己的长处,决不容抹煞。

第三,就面积说,就人口说,中国是亚洲第一个大国;就文化说,我们也是老大哥。我们文化的光辉曾照遍全亚洲,许多国家都从我们这里学习过许多东西。这当然值得我们骄傲。但是亚洲许多国家也送东西给我们过,譬如印度就是个好例子。我们中华民族不但有创造性,也能接受别人的好东西。这种文化交流的情形过去注意得不够。我们现在应该特别指出来。

假如写亚洲史能注意到以上三点,我觉得对我们那种"比上不足,比下有余"的心理情况可能有所纠正。一方面我们觉得自己的国家伟大,可爱;另一方面对我们的邻居也怀了尊敬爱重。这样爱国主义同国际主义才能很好地结合起来,那种妨碍互相了解互相团结的障碍也就可以去掉。然后大家一起努力去戳破这张大网,最后我们有绝对把握捉到那一匹凶狠的蜘蛛。

1951 年 5 月 15 日于北京大学

最近几年来东方语文研究的情况

先声明几点：我在这里谈东方语文的研究情况，不能不牵涉到教学方面，因为：第一，在过去几年内，东方语文工作者主要力量是用在教学方面；第二，教学工作是为研究工作培养干部，两者有几乎不可分割的密切联系。在时间上，主要是谈最近八年来的情况和今后的计划；但为了说明问题，也必须回溯一下以前的情况。

现在谈本题。分下列几个方面来谈：

中国的解放是东方语文研究的转折点

在哲学社会科学各个部门中，东方语文的研究无疑地是最薄弱的一环。解放前半封建半殖民地的社会性质决定了对东方语文研究的忽视。尽管我们同其他东方国家有几百年甚至几千年的友谊；我们在历史上互相学习过很多东西，这些东西丰富了彼此的文化；在我们的史籍中，有很多关于东方各国的记载；应该说，我们是有很好的研究条件的；但是，在当时那种西风压倒东风的社会里，很多所谓学者连自己的文化都看不起，何况亚非其他国家的文化呢？

解放以后，情况来了一个大转变。我们的党重视自己的文化，号召我们用去其糟粕取其精华的精神去研究先人的遗产，并且加以发扬光大；同时也重视其他国家，包括亚非国家在内的文化，也号召我们对这些文化加以研究和学习，加强同这些国家文化交流。

东方语文的教学和科学研究工作就是在这样的情况下大跨步地加强起来的。

尽管我们在过去几千年内对东方国家可以说是有过一些研究,我们在这一方面也的确做了不少极其有价值的工作;但是真正从一个新的正确的角度来看东方文化,在一个崭新的基础上建立东方语文的研究,现在还是第一次。

因此,我们说:解放是东方语文研究的转折点。

解放初期东方语文教学和科学研究的情况

解放初期东方语文教学和研究的情况是很差的。我现在拿北京大学东语系做例子来说明这个问题。

从语种的多少来看,解放初期,北大只有藏文(后来并入中央民族学院)、梵文和阿拉伯文,日文和满文只是附带地教一下。南京东方语专合并北大来以后,语种增加了,但也只有蒙古文、朝鲜文、日文、越南文、印尼文、泰文、缅甸文、印地文、阿拉伯文等九种。此外还有几种国内少数民族语文,现并入中央民族学院,这里不谈。

只是从语言的数目来看,还不能够说是全面,因为这数目只是一个假象。当时有几种语言是徒有其名的;没有教员,或者只有一个不顶事的教员,只是在系的组织系统里有那么一种语言,难道这不是假象吗?

从学生的数目来看,解放初期,北大东语系只有不到十个学生,而且几乎全是学习阿拉伯文的。东方语专合并过来以后,学生数目也不过一百零几个人。

从图书资料来看,解放初期的情况如下:

蒙古文	书	0册	报刊0种
朝鲜文	书	1册	报刊0种
日　文	书	668册	报刊0种
越南文	书	0册	报刊0种
印尼文	书	19册	报刊0种
泰　文	书	18册	报刊0种
缅甸文	书	6册	报刊0种
印地文	书	1211册	报刊0种
阿拉伯文	书	65册	报刊0种

这个表也就足以说明当时图书资料是怎样少得可怜了。

当时的教学水平应该说是十分低的。没有任何语言有成套的讲义,多半都是七拼八凑,临时对付。有的就干脆用英美人的教本,根本谈不到什么科学性和系统性。有一位教印尼语的教员找到了一本日本人写的印尼语法,他就用这本书来教学生。但是他并不懂日文,于是就半猜半摸,糊涂地对付下去。有很多教员,过去自己没有学过语音学,不大懂发音原理,教同学发音,没有法子说明发音部位,只能告诉同学:"把嘴张大一点!"或者"把嘴张小一点!"有的同学就说,他们是在"鹦鹉学舌"。

谈到科学研究,应该说,那时候根本没有什么科学研究。很多教员对这个问题恐怕连想都没有想过,有个别的年纪比较大的教员间或写上篇把论文,也都是脱离实际,脱离需要,离真正的科学研究是有相当大的距离的。

现在的东方语文教学和科学研究的情况

在解放后的九年中,北大东语系在教学和科学研究方面,有了

显著的提高。

我们先从语种方面来谈一谈。在量的方面,除了原有的九种东方语言以外,又新增加了两种:乌尔都文和波斯文。教授现代的波斯文和乌尔都文,这在中国恐怕还是第一次。在质的方面,徒有其名的现象没有了。在这十一种语言中,有九种已经成立了教研室;除了波斯文以外,其余十种语言的教学工作都是由中国教员担任,外籍教师只起辅助的作用。一批前途极有希望的青年教师已经成长起来了。他们将来一定能够担负起“挑大梁”的工作。

学生数目也可以说明一些问题。1957年曾经达到四百多人,现在在校的学生还有将近三百人。

图书资料方面的跃进更是突出。现在的情况是:

蒙古文	书 938册	报刊16种
朝鲜文	书 2996册	报刊14种
日　文	书 3610册	报刊13种
越南文	书 2192册	报刊25种
印尼文	书 1762册	报刊24种
泰　文	书 542册	报刊10种
缅甸文	书 1214册	报刊12种
印地文	书 3251册	报刊5种
阿拉伯文	书 2817册	报刊9种

新增加的语言也已积累了一些图书资料。也许有人认为这都是一些芝麻绿豆,就算是芝麻绿豆吧,但也是一些真正能说明问题的芝麻绿豆,写出来不算浪费笔墨。

谈到教学水平,我们固然不敢狂妄地说我们的水平已经很高,我们的缺点还多得很,还严重得很;但是,如果同解放初期比起来,进步还是很大的。一二年级的教材基本上都已经编好,而且经过几次的修改,有的水平已经相当高,起码已经超过资本主义国家。

现在再没有人用资本主义国家的现成的教材了。有这些成就的原因也并不复杂,我们在学习苏联的基础上,结合着我们的具体情况,作了一些钻研工作,因而有了这一些成绩。那种鹦鹉学舌式的教发音的办法也不再存在,教员都能按照发音原理和发音部位来教同学了。

在解放初期根本没有开始的科学研究工作早已经在进行,而且已经取得了一些成绩。在蒙古文方面,《蒙汉词典》的工作已经进行了多年。朝鲜文方面工作做得比较多一些。进行了五年包括五万个词的一部《朝汉词典》已经编好,估计不久就可以出版了。在朝鲜语法方面和朝汉语对比的规律方面,几位青年同志写出了不少的论文。他们现在正准备搞朝鲜语法词典、朝鲜理论语法、朝鲜语言史等方面的研究工作。日本语教研室的同志对一些日本作家,像芥川龙之介等进行过一些研究,也探索过日本语中汉字的规律。在越南文方面,《汉越词典》已经编好,对越南文的被动式也进行探讨,还介绍了越南诗歌发展的情况。印尼文教研室研究范围比较广一些,语言、文学、历史都碰到了。已经写好的论文有《印度尼西亚语的被动式》、《印度尼西亚语动词首 ter》。中国印度尼西亚文化关系史和印度尼西亚民族解放运动史的研究正在进行中。从整个印度尼西亚语语法来看,在描写语法方面,我们已经有了较好的基础;至于比较语法,为条件所限制,目前还不能进行研究。印地语教研室结合备课,正开始研究词汇学和理论语法。对印度古典语言和文学,也写过一些论文,譬如对迦梨陀娑的《云使》和《沙恭达罗》,都有短文论述;在语言方面,写成论文的有《原始佛教的语言问题》和《再论原始佛教的语言问题》,后一篇是专门批判美国梵文学者佛兰克林·爱哲顿(Franklin Edgerton)的方法论的。中印文化关系史的研究也正在进行中。在阿拉伯语方面,对阿拉伯文学,语言和历史的研究都已开始,目前的重点还是放在语法研究

和阿汉互译的研究方面。

简略地语，北大东语系的研究情况就是这样。

我们知道，北大东语系虽然人才比较集中，但还不是“只此一家”，各研究机构和各大学还有不少的东方语文专家。但是，在目前统一研究机构还没有建立起来彼此互不通声气的情况下，我实在没有法子一一介绍，只好请求原谅了。

厦门大学的南洋研究所，据我所了解的，主要的研究对象是华侨史，在这里也不详细介绍。

目前存在的问题

我们虽然已经做了一些研究工作，虽然已经在这一片原来几乎是完全荒芜的花园里栽种了一些花木；但是应该说，我们的工作还是做得十分不够的，质量还是相当差的。我们的工作离开祖国人民的需要，离开苏联老大哥对我们的期望，还是有相当大的距离的；同我们国家目前在世界上的地位，是十分不相称的。

原因在什么地方呢?

据我看，有思想方面的原因，也有实际的困难。

思想方面有这样几项：第一，我们的思想没有解放。这情况表现在很多方面。年老的科学工作者给资本主义国家的那一些东方学家吓住了，认为他们的水平极高，甚至到了高不可攀的程度。自己在脑袋里幻想出一个世界水平，在工作中缩手缩脚，不敢存“非分”之想。年轻的科学工作者给年老的科学工作者所幻想的国际水平以及这些老科学家的水平吓住了；这一些年轻人总觉得自己不行，在老科学家面前直不起腰来。这一些年轻同志甚至不敢妄想能够达到老科学家的水平，他们说：“只要能做半个某人某人，就心满意足了。”老科学家也在有意无意之间摆出一些架子来，把科

学研究搞得很神秘,让人们望而生畏,敬而远之。

总之,无论是年老的,还是年轻的,都自己在思想上带上枷锁,划上界限,不敢越雷池一步。

第二,在过去的研究工作中,厚古薄今的倾向是比较严重的。大家觉得,只有古的才是学问,才值得研究。现在的东西算不了什么。也有人觉得,古代的东西已经僵化了,研究起来,比较容易下手,还不容易犯错误。现在的东西随时在变动、发展,不大容易掌握,而且还容易犯错误。由于这一些原因,就形成了这种倾向。

第三,过去的研究工作相当严重地脱离了实际,脱离了需要。很多人进行科学研究,很少或者根本没有考虑到国家人民的需要,只是一时兴之所至,随便选出一个题目,搜集一些资料,写成论文。对于国家的计划也不大遵守,觉得是一件麻烦事。

以上几项算是思想方面的原因。除了这些原因之外,也还有实际的困难。在人力物力方面,我们的基础非常差。解放后,在党的无微不至的关怀下,虽然我们也尽了最大的努力,师资成长和图书资料的搜集都有了显著的成绩;但是"先天不足"的毛病一时还难完全克服。这就大大地影响了我们的研究工作。

将来的展望

我们现在正在进行着双反运动,前一阶段已经有了一些收获。第二个阶段现在已经开始了,这一阶段的主要任务是继续思想革命,深入教学改革,要解决的就正是我上面谈过的那几个思想方面的问题。

现在,无论是年老的东方语文工作者,还是年轻的,思想都在解放。我们逐渐打破了对外国的迷信,对古人的迷信,对年老的教授专家的迷信;对他们的真实本领和自己的本领做一个实事求是

的估价;不夸大自己的力量,但也相信自己的力量。我们大力批判了厚古薄今、脱离实际、脱离需要的所谓科学研究。科学研究一定要政治挂帅,一定要为政治服务,一定要结合实际,结合需要。

我们现在日益感觉到东方语文的教学和研究对我国的社会主义建设是非常重要的。在东风压倒西风、亚非国家在国际问题上日益占重要地位的今天,大力开展东方语文的研究是十分必要的。我们的工作一定也要本着鼓足干劲、力争上游的大跃进精神来进行。

目前我们正在酝酿今后的工作,我还不能立刻就作一个全面的具体的报告。但是我相信,在不久的将来,我们每一个教研室,每一个东方语文工作者就会拿出成套的工作跃进计划,在文化革命高潮中我们也狠狠地跃进一大步。

1958年5月26日

柬埔寨是我们的好邻邦

柬埔寨王国首相西哈努克亲王再一次应周恩来总理的邀请到中国来访问了。听了这个消息,我们大家都非常高兴。回忆两年半以前西哈努克亲王访问中国时,他是怎样受到中国政府和人民的热烈欢迎,他的访问对促进两国人民的友谊所起的作用又是怎样大;我们相信,他这一次来中国访问会受到同样热烈的欢迎,对加强两国的友谊所起的作用会同样大。

为什么我们这样热烈地欢迎来自远方的客人呢?这原因是并不难找到的。

从历史上来看,我们两国的传统友谊已经有了一千七百多年的历史。在三国时代,吴国的孙权就曾派朱应和康泰到柬埔寨去,当时柬埔寨叫做扶南。他们回国以后,把所见所闻的写成了书;朱应写的书叫做《扶南异物志》,康泰写的书叫做《吴时外国传》。虽然这些书都已经佚失,但是里面的片断却在别的书里保留下来。这个国家的造船术给了他们特别深的印象,他们很仔细地记载下来。

六朝时代,中国同扶南的往来非常频繁。两国的高僧不断往来。他们翻译了不少的佛经,扩大了两国的文化交流。中国佛教史上最著名的人物之一真谛就是从扶南到中国来的。

隋朝宫廷中有外国音乐,扶南也是其中之一。后来新唐书里也提到了扶南音乐。这都足以说明,扶南音乐是如何受到中国人的重视。

唐、宋、元、明几代，两国的关系一直保持，没有中断。在这期间，中国古书上的真腊就是柬埔寨。在这里特别值得提起的是13世纪的周达观。13世纪末叶，曾到过真腊。他写了一部《真腊风土记》，记载他在那里看到的东西。根据他的记载，当时的真腊人对于中国的许多产品都感到兴趣，例如真州的锡器、温州的漆器、泉州的瓷器、明州的席子等等。书里面还记载了许多真腊的风土人情。到了明朝，中国人还写了不少的有关柬埔寨的书。这些书对于了解柬埔寨古代的历史和文化有很大的用处。西哈努克亲王曾说过："由于中国朋友的介绍，世界其他国家知道柬埔寨的文化、风俗、习惯和历史。"这是一个实事求是的评价。

在历史上既然有这样悠久的传统友谊，两国人民互相学习一些东西，也是很自然的事。柬埔寨的音乐，还有其他许多产品传入中国。中国的文学艺术以及许多产品也传入柬埔寨。现在的柬埔寨国王和王后曾对中国文化艺术代表团团长说过，柬埔寨历代国王都喜爱中国艺术而且熟悉中国著名的长篇小说《三国演义》和《西游记》。这也足以说明，两国的文化关系是怎样密切了。

但是西方的殖民主义者却阻碍了两国的往来。1863年，法国侵略者侵占了柬埔寨。柬埔寨人民以不断的起义来回答这一批外来的压迫者。我们中柬两国人民在反对殖民主义和维护民族独立的共同斗争中，一向是互相同情互相关怀的。

1949年，中华人民共和国成立了。同年11月，法国也承认了柬埔寨的独立。到了1954年日内瓦会议以后，法国被迫从柬埔寨撤兵。这是柬埔寨人民的一个伟大胜利。从此以后，夹在两国人民之间的绊脚石被踢开了，我们两国的政府和人民就在一千七百多年的传统友谊的基础上，发展了具有新的内容和新的意义的友谊。

在1954年日内瓦会议期间，中柬两国的代表团就进行了友好

的接触。1955年,在亚非国家的万隆会议上,两国又为促进国际和平的伟大事业,做了共同的努力。

最近三、四年以来,我们两个国家友好往来之频繁打破了历史上的记录。1956年2月,西哈努克亲王第一次访华。他在北京会见了毛主席和其他政府领导人,参观了工厂、农场、高等学校等等。2月18日,和周总理共同发表联合声明,双方确定将两国的友好关系建立在互相尊重领土主权、互不侵犯、互不干涉内政、平等互利、和平共处的五项原则的基础上。这是两国友好历史上的一件大事情。

1956年4月,柬埔寨王国访华经济代表团到了中国,两国签定了贸易协定和支付协定。同年6月,两国政府又签定了关于经济协定和实施经济援助协定的议定书。根据协定,中国在1956年和1957年内,无偿地给予柬埔寨物资和商品,共值八亿柬币,折合八百万英镑。同年8月,柬埔寨王国经济代表团到了北京;9月,中国经济代表团也到了金边。

1956年11月,周恩来总理访问柬埔寨。这也是增进两国友好的一件大事情。周总理对华侨讲话的时候,谆谆告诉他们,要遵守柬埔寨的法律。

1957年国庆前夕,以帕花·黛维公主和夏卡朋王子为首的柬埔寨文化艺术代表团到了北京。他们在北京的演出受到了热烈的欢迎。同年11月,中国文化艺术代表团访问柬埔寨。在那里共演出十九场,观众六万多人。还特别给柬埔寨国王和王后举行了演出。这一件事情轰动了金边,各种文字、各种倾向的报纸都热烈地赞扬中国艺术家的成功,他们说,这是“绝对的艺术,完善的艺术”。

除了以上这些代表团以外,两国的文化界、体育界、以及宗教界的人士,也进行过互相访问。所有这些都大大地加强了两国人民的互相了解,增强了两国人民之间的友谊。

今年 7 月 17 日,柬埔寨内阁会议上决定承认中华人民共和国,互派大使。这在中柬两国友好往来的历史上划了一个新阶段。

正是在这时候,西哈努克亲王又到中国来访问了。中国政府和人民热烈地欢迎他,不是十分自然的吗?在上一次访问中国的时候,他曾说过:“这次访问的目的是加强两国之间悠久的友好联系,协助减轻国际不信任空气和加强和平。”这一次访问前,他又说,他的访问“只有一个目的,那就是加强和发展同这些国家之间的传统的友好和团结的关系,以保卫和平与自由。”我们中国政府和人民就正是愿意跟柬埔寨政府和人民发展我们的友好关系。我们两个国家在国际事务上都是严格遵守万隆会议的精神的。尽管我们的社会制度不同,我们仍然能够很好地和平共处。通过西哈努克亲王这一次访问,我们相信,我们的友好关系将会日益加强,对保卫亚洲和世界和平,将会做出更大的贡献。

我在这里借用柬埔寨王后特意排练献给毛主席的“祝福舞”里面几句话来表达我们的心情:“愿这些呈现给你们的花朵、和平与友谊联系着我们两个国家!”

五四运动后四十年来中国关于亚非各国文学的介绍和研究

今年是五四运动的四十周年纪念,也是中华人民共和国建国十周年纪念。在这样一个极有意义的年份里来回顾一下四十年来中国关于亚非文学的介绍和研究,也是很有意义的事情吧!

我们想先以国家为单位,逐国谈一谈介绍和研究的情况,然后再归纳起来,作一个总的分析和评述,指出其中的一些规律。

蒙古人民共和国

蒙古人民共和国成立于 1924 年。在这以前,汉蒙两个民族,在相当长的时间内,在政治、经济、文化各方面都有过千丝万缕的关系。

从 1924 年到 1949 年中华人民共和国的成立,正是反动集团统治中国的时代,不管是北洋军阀,还是国民党反动集团,对社会主义的蒙古人民共和国都是极端仇恨的。他们恨不能把它从地图上擦掉,当然更谈不到介绍它的文学作品了。

因此,在中国解放前的长时间内,我们竟连一本蒙古人民共和国的作品也没有介绍。

中华人民共和国成立后不久,我们就开始介绍蒙古人民共和国的文学作品。在不算太长的时间内,我们已经取得了一些成绩。计出版:

长篇小说	4 册
中篇小说	3 册
短篇小说集	7 册
诗歌	3 册
歌剧	1 册
古典新编	1 册
研究著作	3 册
共计	22 册

蒙古新文学奠基人纳楚克道尔吉和达木丁苏伦的作品都翻译了一些。纳楚克道尔吉的诗集《我的祖国》,歌剧《三座山》,达木丁苏伦的短篇小说都翻译过来了。著名作家策伯格米德的长诗《在墓旁》,仁亲的长篇小说《曙光》,僧格的中篇小说《阿尤喜》,也都有了汉译本。

我们的翻译工作还只是开始。有一些重要作品,像纳楚克道尔吉的短篇小说,达木丁苏伦的诗歌《我的白发母亲》、《送给苏联人民的颂歌》、《乔巴山五十周岁颂歌》、《送给伟大的中国人民的颂歌》,都还没有翻译过来。我们的研究工作也才只是开始,有待于将来更大的努力。

朝鲜民主主义人民共和国

中朝两国有着悠久的文化交流的关系。在几千年的历史上,我们互相学习过不少东西,从而丰富了我们的文化。

到了近代,由于日本帝国主义者的侵略,我们两国的文化交流受到了很大的阻碍,陷于停顿。

从 1919 年到 1949 年三十年内,我们只出版了三本质量很成问题的介绍朝鲜文学的书籍。

1945年8月15日朝鲜解放。1949年中国解放。我们同属于一个社会主义大家庭,从此我们两国的几千年的旧关系又有了崭新的内容。1950年美国帝国主义者及其帮凶侵入朝鲜。中国人民派出了志愿军,支援朝鲜抗战。中朝两国人民同心协力,终于打败了侵略者,保卫了两国的安全和世界和平。我们这种用血写成的友谊就更加坚强,更加牢不可破了。

在这样的情况下,我们两国的文化交流就在新的基础上空前地展开了。十年来,我们介绍了大量的优秀的朝鲜古典和近代现代作品。其具体统计见下表:

诗歌	13册
短篇小说	15册
长篇小说	6册
儿童文学	13册
戏剧	7册
古典剧	1册
电影剧本	1册
古典小说	1册
民间故事	6册
通讯报导	3册
共计	66册

在诗歌方面,我们翻译了许多赵基天的诗,并且出版了他的诗选。在小说方面,无产阶级重要作家韩雪野的短篇小说《狼》、《离别》,长篇小说《大同江》、《历史》,李箕永的短篇小说集《江岸村》,长篇小说《故乡》、《土地》第一部等都有了汉译本。儿童文学如《少年游击队》(从俄文译),李园友的《斧头将军》,剧本如柳基鸿改编的《狼》,赵灵出的《战友》也都翻译过来了。古典名著《春香传》不但译成了汉文,而且被改编成各种剧种,连农村也在演出。

如果要对我们的翻译工作作一估价的话,我们可以说,最重要的朝鲜文学作品已经介绍了一部分。但是仅从数量上来看,也还远不能满足。许多重要的古典作品和近代现代优秀作品都还没有翻译。古典文学中的《沈清传》,带有反封建的意味的《洪吉童传》、《孔菊与潘菊》都还没有汉译本。又如金万重的《谢氏南征记》是汉文章回小说体写成的,就当时来说是有进步意义的。十七、十八世纪朴燕岩的作品,丁茶山的《饥民诗》,十九世纪进步讽刺诗人金笠的反封建的讽刺诗,也都是应该介绍的作品。

崔曙海(1901—1932)的短篇小说《脱出记》,赵明熙《洛东江》(1927)都还没有翻译。至于韩雪野的重要著作如长篇小说《黄昏》(1930)、《青春期》(1937)、《塔》(1941)、《雪峰山》(1956),李箕永的《鼠火》、《春天》、《图门江》,洪命熹的历史小说《林巨正》,姜敬爱(1906—1943)的《人间问题》,宋影的《石工组合代表》、《拒绝一切会见》都是朝鲜现代文学的重要作品,我们应该尽早地介绍过来。

谈到朝鲜文学的研究工作,它可以说是薄弱环节。朝鲜的李应洙同志首次在北大讲过朝鲜文学的课程,培养了几个青年教师,他们可以说是朝鲜文学研究的新军,估计将来研究队伍还会逐渐扩大加强。

越南民主共和国

跟我们同朝鲜民主主义人民共和国的关系一样,我们同越南民主共和国的关系也是双重的:在历史上,我们两国有过极其悠久的文化交流的关系;在目前,我们同是社会主义大家庭的成员,是兄弟之邦。

可是我们对越南文学的介绍和研究怎样呢?从五四运动到中华人民共和国的成立,除了杂志上仅有的一两次零星介绍外,竟连

一本越南文学作品也没有翻译。

中国人民一解放，上述的情况就立刻改变了。根据最近的统计，我们已经出版的介绍越南文学作品的单行本二十九册。其中：

中篇小说	4册
短篇小说集	5册
诗歌	4册
戏剧	3册
报导文学	5册
儿童文学	2册
传记	1册
民间文学	5册
共计	29册

以上大都是一九五〇年以后的越南优秀作品。越南两次文艺创作奖的得奖作品，像武辉心的中篇小说《矿区》、阮廷诗的中篇小说《冲击》、阮克庶的报导文学《清香战役》、阮辉想的报导文学《高谅纪事》、秀南的报导文学《人民在前进》，（以上均为1951—1952年度越南文艺协会评奖得奖作品）原玉的中篇小说《祖国站起来了》、阮文俸的中篇小说《水牛》、苏怀的短篇小说集《西北的故事》、素友的诗集《越北》、潘武的话剧《烈火燃烧起来了》、阮辉想的长篇小说《阿陆哥的故事》（以上均为1954—1955年度第二次评奖得奖作品）等都有了汉译本。我们主要是从越南文直接翻译，但也有通过俄文的。

我们的成绩不能算小。但是越南文学是丰富多采的，我们的工作无论从质量上看，还是从数量上看，都还差得远。从作品的内容来看，我们介绍的大部分都是反映武装斗争的。反映国内社会主义建设的比较少。1930—1945年8月革命这一阶段的作品，几乎还都没有介绍。古典文学作品也还没有介绍。

但是这个缺陷，我们正在弥补中。古典名著阮攸的《金云翘》已经有了一个汉译本，不久就可以出版。1930—1945年这一阶段的两部重要作品吴必素的《熄灯》和武仲风的《决堤》，正在翻译中。在不太长的时间内可以出版。

至于研究工作，我们只能说是才开始。北大东语系越南语专业今后对这方面课程的设置（已开了文学史课）及全国各大学对东方文学研究的开展，将会有助于我们研究工作的飞快发展。

日　　本

日本和我国的文化交流，具有悠久的历史。古代日本曾大量吸取我国的文化，我国古代的文学，当然也大量被移植过去。十一世纪初期出现的日本古代文学作品《枕草子》《源氏物语》等，里边引用了许多白居易的诗歌，就是最好的佐证。德川时期（公元1600—1867）我国的一些说部文学传入了日本，给日本文学以很大的影响。举一个例说，《水浒传》的最早译本，出现于1757年，换句话说，也就是在二百年前，日本就有了它的译本了，而且以后还不断重译，到今天为止，二百年之间，前后出现了十多种译本及注释本。不但如此，在日本江户文学中还出现了十多种模仿的作品，其中如山东京传的《忠臣水浒传》（1798年刊）泷泽马琴的《倾城水浒传》（1825—1835年刊），都是日本近世文学中的有名的作品。可见其影响之深。其他如《三国志演义》、《红楼梦》、《今古奇观》等我国的古典小说，也是很早就译介过去，为日本一二百年来广大读者所爱读所熟知的。

日本介绍我国的文学是这样的情况，但是我国介绍日本文学却是近几十年的事，而且主要是介绍日本现代文学。日本的古典文学，据我们所知，在解放前只有少部分选译的《狂言》、《万叶集》

等两三册而已。此外辛亥革命前后商务印书馆出版的《说部丛书》中收入了明治初期的启蒙小说等二十余种，但这些作品还很难说是具有文学价值的创作。因此正式介绍日本现代文学作品，应当说是由1922年鲁迅译的日本白桦派作家武者小路实笃的《一个青年的梦》开始。

在解放前的近三十年的时间里，我国一共翻译了日本文学作品个人专集（长篇或短篇集）82种，共38个作家，其具体情况如下表：

第一表

流　派	作　家	册　数
前期浪漫主义	1	2
自然主义	3	4
颓废主义	1	7
人道主义（白桦派）	4	15
新现实主义	4	19
无产阶级文学	16	25
其他	9	10
共计	38	82

除专集之外，还出版了28种包括不同作家的合集，这种合集由于收入的一般都是短篇小说或戏剧，所以作品的数量既多，涉及作家的面也相当广泛，其具体情况见下表：

第二表

流　派	作　家	作　品
前期浪漫主义	2	7

自然主义	2	4
颓废主义	1	4
人道主义(白桦派)	7	30
新现实主义	12	42
无产阶级文学	30	67
新感觉派	14	26
其他	12	20
共计	80	200

此外,还翻译了有关文学理论的书籍31种,其具体情况见下表:

第三表

内　容	册　数
革命文学理论	8
有关介绍苏联文学艺术的著作	6
资产阶级文学理论	12
合集	5
共计	31

通过以上三个表,我们可以看出从1922年至解放止,我们一共翻译了日本文学方面的著作,从册数计算共141种,介绍的作家即使以第二表为根据,再加上第三表,将近一百人,介绍的作品,如以第一表及第二表所列专集均做一篇作品算,尚得313篇,但事实第一表除长篇外,也包括了一部分个人的短篇集,第三表中也包括了一部分合集,因此从实际篇幅来看当然要大于统计数字。

从以上的数字来看,解放前我国介绍日本现代文学,从数量说相当可观。其所以出现这种情况,有以下几种原因。第一,由于社会发展的条件,我国现代文学的出现迟于日本约三十年,因此当我

国在党的领导下掀起了文学革命之后，大量翻译各国的现代文学作品以资我国借鉴的要求就提出来了。根据叶丁易同志《中国现代文学史略》上所讲："1921 年以后到五卅运动这一时期，据不完全统计……新文学的著作和翻译约有千种左右，新文学阵营的力量较之初兴起时要雄厚得多了。"正说明翻译的要求是必然的。其次我国从事新文学运动的人，有许多都是在日本生活过的，对他们来说，翻译日本现代文学作品是比较轻而易举的。再一个很重要的原因，在我国新文学运动开始前后，日本文学界无产阶级文学运动正在抬头，日本第一个真正宣传马克思主义文学理论的杂志《播种人》创刊于我国五四运动后二年，即 1921 年，这样随着日本无产阶级的文学的发展，关于日本的革命文学理论及革命文学作品就被逐渐介绍过来，以资我们参考，这也是很自然的事。我们上边列举的三个表，其中包括了大量的日本革命文学作品，其原因就在此。

由于以上各种原因，日本现代文学是被大量介绍过来了，但是根据我们已有的材料，结合日本现代文学具体的情况，我们觉得解放前对日本文学的译介，还是存在不少问题的。

(1)由于各个译者的立场不同，在党领导下的进步翻译工作者，他们除了努力于介绍日本的革命文学外，就是介绍资产阶级作品，也是选择其中批判的现实主义的作品加以介绍，而另一些人则走着相反的道路，他们专去介绍日本资产阶级文学中的腐朽部分。比如以宣传"痴呆的爱"专门描写变态性欲心理的谷崎润一郎，在日本是所谓"恶魔主义"的"艺术大师"，这种消磨人的斗争意志的颓废作品，在解放前的翻译里却占了相当大的比重，(他一个人的作品就译出了七册专集和四个短篇)这正足以说明在资产阶级统治的社会里，文学正被统治阶级利用做毒害人民的工具。

(2)基于上述同样理由，许多日本资产阶级作家中一些具有鲜明的现实主义倾向的作家的作品，或则是没有被介绍，如二叶亭四

迷的《浮云》,内田鲁庵的《腊月二十八》,木下尚江的《火柱》及《良人的忏悔》;或则是虽然介绍了某个作家的作品,但译的并不是他的最有价值的作品,反而是他最坏的作品。如岛崎藤村,不是译他的对存在着贱民阶级的日本社会提出强烈抗议的《破戒》,而是译他的为日本文学史家认为是脱离现实主义道路的《新生》(描写与姪女的恋爱及"自我救济"的过程)。对夏目漱石来说,不去译他早期充满了反对与讽刺日本现实的《我是猫》、《疾风》、(原名《野分》)《其后》等具有社会意义的作品,却译了他走上唯美的逃避道路的《草枕》。对于田山花袋,译了他暴露性欲苦闷的具有着浓厚的自然主义倾向的《棉被》,而他的真正代表作《乡村教师》、《一兵卒》却没有介绍过来。类似这种选材标准就不但不能使读者从日本作家那里吸取有益的精神营养,相反却很容易把读者带上邪恶的错误的道路上去。

(3)另一种情况是不顾作家的发展情况,因为利用作家已有的名声,而有意或无意的毒害读者。如鲁迅早期翻译了白桦派作家武者小路实笃的反战作品《一个青年的梦》,这篇作品发表于第一次世界大战期间,批判日本军国主义,后来日本反动政府一直把它列为禁书,可见是有一定进步意义的,但是后来却有许多站在资产阶级立场上的译者不管作品的主题内容如何,竞译他的作品,周作人更替他宣扬"新村运动"来麻痹阶级斗争。林房雄一个时期写了一些无产阶级文学作品,但他后来可耻地变节了,写出来替统治阶级捧场的《青年》,也有人把它译出来了。

(4)译了相当数量的没有内容的形式主义文学,特别是新技巧派作家们,是做为对日本无产阶级文学对抗形态出现的,这些作家的作品有的还和无产阶级文学合成一个集子,更容易使读者读后思想混乱不清。

(5)左翼文学经过了我国进步的文学工作者(如沈端先同志就

译了不少)之手,被相当广泛的介绍过来了,这的确是可喜的事实,但也有一些美中不足之处,那就是漏掉一些极重要的作品,如小林多喜二、德永直两个主要作家的作品是译得太少了,许多篇幅较长的重要作品都没有译过来(如小林只译了一个长篇《蟹工船》,两个短篇,德永也是这种情况),但也应指出如黑岛传治、叶山嘉树等人的作品译得相当多,这应该说是和译者的努力分不开的。

总之,解放前近三十年对日本文学的翻译,最主要的功绩是在于介绍了日本无产阶级文学作品及革命文学理论,这是首先值得我们肯定的。但是对于日本资产阶级文学的译介,正如我们上边所分析的,基本上是处于一种无政府状态中,只不过随着译者发源于阶级感情的爱好,各行其是地翻译过来的,因此离真正有计划有目的的翻译介绍,以便使我们能从里边吸取有益的部分这个目标很远,甚至有许多作品,只能起毒害读者的作用。

下边来谈一谈解放后我们翻译介绍日本现代文学的情况:

从解放到现在根据我们不完全的统计,除了散见于杂志的不计外,做为单行本出版的一共有55种其具体数字见下表:

战前作品	13
战后作品	32
战后诗歌	2
古典作品	2
童话	6
共计	55

通过上表我们可以看出,解放后我们着重介绍的是日本战后的文学,我们在解放后短短的几年里,已经介绍了战后作品32种,其中包括短篇集5种,收入了不同作家的不同作品35篇。我们介绍过来的作品都是反映战后日本人民争取独立、民主、自由的斗争的作品,也有一部分是暴露为反动政府所统治着的日本社会的丑

恶现实及人民的贫困生活的。这些作品中特别值得提出的是日本进步作家的作品如野间宏的《真空地带》与德永直的《静静的群山》以及他的短篇集《街》,还有高仓辉的《箱根风云录》与《猪之歌》等。这些作者不但在日本国内得到了广大读者的拥护,而且在译介到我国及苏联等社会主义国家后,也得到了社会主义阵营广大人民的喜爱。

关于战前的作品,我们也翻译了夏目漱石的早期作品如《我是猫》、《哥儿》,岛崎藤村的《破戒》。这些作品,我们在上边已经提到是作者真正的代表作,是广大的日本读者迄今喜爱不衰的作品,我们现在把这类作品陆续翻译过来,正说明只有在人民当家做主的社会主义国度里,才真正理解作家的真实才能及其创作的精华所在。在资本主义国家里,即使作家给人民留下一些可贵的文学遗产,也往往为统治阶级所歪曲,故意贬低其好的作品的真价,抬高其失败的或有缺陷的作品,以蒙蔽人民观察真实的眼睛。

我们还翻译了日本优秀的革命作家的珍贵遗产。如我们出版了小林多喜二选集,宫本百合子选集,将这些为无产阶级革命事业献出了生命,为革命文学做出巨大贡献的作家所留给全世界人民的宝贵的文学遗产加以介绍,是非常必要的。在他们的选集里,我们翻译了他们的全部优秀的作品,如在小林的选集里,收入了他的《1928年3月15日》、《蟹工船》、《不在地主》(意即"城市地主")以及作者牺牲前的——也是他在艺术上取得最大成就的《党生活者》,这样,加上一些其他作品,小林多喜二作品的全部精华就尽于此了。至于宫本百合子的选集,也在陆续出版,据说不久德永直的选集也将与读者见面。

我们现在译的日本古典文学作品,虽然只有两种《日本狂言选》与《浮世澡堂》,但这是真正能代表古典中具有丰富人民性的作品;特别是前者,它标志了日本中世纪文学的最高成就,它是日本

古典文学中最不受封建意识所沾染的健康的讽刺文学,今后我们也将沿着这个正确的方向,逐步翻译日本的文学遗产,诸如“物语”、“和歌”、“俳句”等。当然二十世纪初日本资产阶级有才能的作家,给我们留下的,立脚于现实主义精神的作品(如长塚节的“土”,石川啄木的诗歌)这些译介工作都是我们日本文学翻译工作者所必需担当起来的任务。

四十年来,在日本文学的翻译中,正像上边所谈到的,存在着两条道路的斗争,是利用翻译工作,宣扬日本资产阶级的腐朽没落的文学呢,还是努力于介绍日本人民所寄托希望的先进的文学呢?在翻译日本文学中,斗争的结果,革命的方向取得了胜利,其结果可以从我国左翼文学运动彻底的胜利来证明。让我们在党的领导下,继续为介绍日本人民的真正的文学遗产,加强两国人民的友谊而继续努力!

关于日本文学的研究工作,在解放前也几乎是白纸状态。谢六逸曾经写过一本《日本文学史》,除了介绍一些资料外,不能够供给我们更多地帮助。也曾经有人在杂志上零星地介绍过一点日本古代的“和歌”“俳句”,但只停留在文学形式的介绍上,甚至还夹杂着资产阶级的猎奇成分,离阐明日本文学的本质还远得很。

日本的古典文学,已有一千三四百年的历史,内容也相当丰富。《万叶集》《古事记》《源氏物语》《今昔物语》《伊势物语》《平家物语》《枕草子》以及近松的戏曲、西鹤的小说,这些古典作品,我们的国家出版机构,都正在组织翻译。但是如何配合这些翻译,进行全面的研究,以便帮助我国的读者更好地理解这些文学作品的真价和本质,这将是我们今后的艰巨任务,也是我们必须担负起来的任务。

日本的现代文学,经历了百年来日本历史的几次急剧变革,反映了阶级关系非常复杂的日本资本主义社会,反映了日本广大人

民群众不断进行斗争的图景。因此如何正确的运用马克思列宁主义的文艺观点，分析、研究这些作品（现代日本文艺作品的翻译将陆续出版），也是刻不容缓的工作。

虽然我们过去对日本文学研究得较少，但在我们的文学工作者的队伍里，有着一定的研究日本文学的力量。许多文学工作方面的领导同志对日本文学是有造诣的，再加上新生力量的成长，我们相信在不久的将来，随着祖国社会主义建设事业的飞跃发展，在日本文学研究方面，也将出现一个崭新的局面。

柬埔寨

柬埔寨也同我们有过悠久的文化交流的关系。解放前，我们一本柬埔寨的文学作品也没有介绍过。解放后，介绍了一本《柬埔寨民间故事》（1957 年出版）。

对柬埔寨文学的研究，还可以说是一个空白点，必须加强。

缅　　甸

在历史上，缅甸同我们有过悠久的政治的、经济的和文化的关系。解放前，我们一本缅甸文学作品也没有介绍过（在缅甸的华侨可能有一些零星的介绍）。

解放后，我们开始翻译和研究缅甸文学。到现在已经出版了德钦哥都迈等人的诗集《人民需要明朗的朝霞》，貌廷的短篇小说《鄂巴》，另外，还出版了两本貌阵昂的《缅甸民间故事》的译本。

应该说，我们介绍和研究缅甸文学，只是才开始。很多缅甸优秀的古典文学作品像《琉璃宫史》等，以及近代现代文学作品，像德钦哥都迈的许多重要著作，我们都还没有介绍。以后必须加强这

方面的工作。

印度尼西亚

印度尼西亚也同我们有过长久的文化交流的关系。解放前,印度尼西亚的文学作品一本也没有介绍。解放后,介绍过来的有慕依斯的《错误的教育》和《苏拉巴蒂》,孙达尼的《天上有星星》和《饭店之花》,嘉查的《印度尼西亚民间故事》,维拉普斯达卡的《机智的鼠鹿》,《印度尼西亚民歌选》等。

即将出版的有杜尔的《游击队之家》,玛拉·卢斯利的《西蒂·努尔帕亚》,伊斯甘达尔的《珍珠》等。

印度尼西亚的古典文学作品,像《马来由的历史》、《室利拉囊》、《享杜瓦》,都是长期流行在民间为人民群众所爱好的。但是我们一本也还没有介绍。这不能不说是一个缺点。现代文学作品介绍面也还太窄。

印　　度

中国翻译印度书籍,不自五四始。可以溯源到一千多年以前。从公元后二世纪起,中国就开始大量地翻译印度书籍。这一个伟大的译书运动一直延续到十一世纪。它一方面把印度人民的智慧介绍给中国人民,另一方面也给印度人民保留了大量的本国已经失传了的古代典籍。在人类历史上,这是绝无仅有的。

但在将近一千年的长时间内,我们翻译了几乎全是佛典,其中只有极小的一部分是关于医学,天文学和数学的。至于文学书籍呢?只介绍了几部有佛典形式的作品,像马鸣菩萨的《佛所行赞》等,还有一些《本生故事》。其他的文学作品,一本也没有译,连像

《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》那样的伟大著作都没有翻译。流行遍全球的《五卷书》也没有汉文译本。

二十世纪初叶，苏曼殊曾写信给他的朋友，说有一个印度的梵文学者要同他合作翻译迦梨陀娑的《云使》。是否译出来了，不得而知；看样子是根本没有翻译。他还写信告诉自己的朋友，说他翻译了印度"近代才女"佗露多的诗。

真正介绍印度文学，是从五四运动开始的。

而第一个被介绍过来的就是印度近代最伟大的爱国诗人泰戈尔。

1921 年 1 月出版的《小说月报》第十二卷第一号里，也就是改革后的第一号里，郑振铎就从泰戈尔的《新月集》里译出了几首诗。

1924 年，泰戈尔应中国方面的邀请，来中国访问。他在南北几个大城市里讲演多次，受到热烈的欢迎。《小说月报》特别给他出了专号。于是他的声名遍全国，他的作品就大量地被翻译过来。当时译成汉文有《吉檀迦利》，《园丁集》，《新月集》，《春之循环》，《国家主义》，《飞鸟集》等书。零星的译诗散见许多杂志中。

泰戈尔是尽人皆知的爱国主义者，为了对英国抗议，他丢弃了英国政府送给他的"爵士"称号。当时中国作家热心地翻译他的作品，是因为他是爱国诗人呢？是因为印度与中国有长期的文化关系？还是因为他亲身到了中国？看来三者都有。

《小说月报》是文学研究会主办的，文学研究会反对为艺术而艺术，主张为人生而艺术。在 1924 年出版的泰戈尔专号(第十四卷第九号、第十号)里，有很多泰戈尔作品的译文，也有不少论泰戈尔的文章。张闻天、沈雁冰(茅盾)、郑振铎、王统照等都写了介绍的文章。在这些文章里，作者们当然随顺当时的潮流，谈到东方的精神文明，谈到什么"爱之光的普照"，谈到什么"知识上与灵魂上的同路的旅伴"。但是，在许多文章里，都特别强调了泰戈尔的爱国主义，强调了他喊出了印度人民内心里所要喊出来的，把他称做

“黎明的高歌者”。伟大的文学家鲁迅也可以算是接近文学研究会这一派的,他一向重视被压迫民族文艺的介绍,他对泰戈尔是怀有敬意的。他曾说过:“印度除了泰戈尔,别的声音可还有”(《三闲集》,《无声的中国》)。文学研究会和鲁迅强调了泰戈尔爱国主义的一面,也是没有什么奇怪的。

除了泰戈尔以外,当时被介绍过来的印度重要作家只有迦梨陀娑一个人。他的名著《沙恭达罗》是从法文转译过来的,于 1933 年出版。

此外,被介绍过来的就只是一些短篇小说、民间文学、寓言和童话,像许地山译的《太阳底下降》和《二十夜间》等都属于这一类。有一个质量极坏的《五卷书》的译本,叫做五叶书,是从英文转译过来的。

谈到研究工作,那就更微不足道。只有许地山一个人在这一方面进行了一些工作。他写过一篇论文:《梵剧体例及其在汉剧上底点点滴滴》(《小说月报》,第十七卷号外,中国文学研究〔下〕)。他还写了一本介绍印度文学的小册子。柳无忌写的一本《印度文学》(1945 年出版),主要是根据许地山的那一本书。

下面列一个小的统计表:

作家、作品	出版种数
泰戈尔	9
迦梨陀娑	4
短篇小说集	2
民间文学	8
共计	23

这个统计表还并不十分完全,但是拿来说明问题,是够用的。我们从 1919 年到 1949 年三十年内在介绍和研究印度文学方面所做出的成绩大体上就是这一些。

1949年中华人民共和国成立后，在介绍和研究印度文学方面，进入一个新的开端。

解放后十年以来，中国介绍印度文学，无论是从数量来看，还是从质量上来看，都大大地超过了解放前的三十年。

我们先列一个统计表：

作家、作品	出版种数
迦梨陀娑	4
泰戈尔	12
梵文古典剧	2
民间文学	11
普列姆昌德	4
安纳德	7
阿巴斯	1
钱达尔	5
其他进步诗人	3
其他进步小说家	6
其他	3
共计	58

上面所说的种数是指的已经出版的单行本，散见杂志中的译文没有列入，解放前出版解放后又加以校订重新出版的几种也列在里面。

把上面这一个统计表拿来仔细分析一下，我们可以发现以下的几种情况：

第一，古典文学的介绍真正开始了。解放前，虽然出了几个迦梨陀娑《沙恭达罗》的译本，但是都是从英文和法文转译过来的，没有一本是从梵文里直接译的。解放后，我们不但有了直接从梵文里译出来的《沙恭达罗》和《云使》，而且有了戒日王的《龙喜记》和

首陀罗迦的《小泥车》的汉文译本。从梵文原文直接翻译,就能更好地体会原著的精神,因而也就有助于译文质量的提高。在介绍印度古典文学方面,这是一个不小的进步。《沙恭达罗》不但从梵文译了过来,而且中国青年艺术剧院成功地把它搬上了舞台。在中国上演梵文古典剧,这还是破天荒第一次。这出戏受到了广大人民的欢迎,成为保留剧目。一直到今天还正在演出。此外,这一些译本还都有一篇比较长的序言,对本书的人民性和艺术性做了初步的分析,给今后更深入的研究打下了基础。

第二,泰戈尔的著作继续大量地翻译过来。上面已经谈到,从1921年起,中国就开始认真地介绍泰戈尔的作品。到了1949年已经翻译了不少。但是同解放后十年来的介绍工作比较起来,还差得很多。近几年来,所有解放前出版的泰戈尔的作品译本,都重新校订出版,有的重译。此外还翻译了很多以前从来没有翻译过的作品。中国人民,同印度人民一样,把泰戈尔看作是伟大的作家。他热爱自己的祖国,写文章赞扬苏联,对中国抱有无穷的希望。在日本帝国主义侵略中国的时候,他毅然谴责这些野蛮的侵略者。在临终的病床上,还关心中国人民的抗战事业。他对东方被压迫人民的民族解放的伟大事业,从不失望。他认为东方人民一定会站立起来。在许多诗歌里,他都歌唱了东方的黎明。他再三预言,光明要来自东方。由于这一些原因,他的作品就在中国广大的人民中间获得好评。

第三,现代印度进步作家的作品开始翻译过来。只要是热爱自己的祖国,反对帝国主义的侵略,能反映人民群众的思想感情,为人类进步事业而努力的,我们都认为是进步作家。这些作家是解放前从没有介绍过的。我们目前正在大量地介绍中。普列姆昌德的主要作品,像《戈丹》等,都已经从印地文直接译出;他的许多短篇小说,也都有了汉文译本。阿巴斯和钱达尔的许多作品,也都

译了过来；有的是从原文翻译的，有的是通过俄文。巴达查里雅的《饥饿》，巴苏的《新兵》，班纳济的《帕德玛河上的船夫》，迦尔琪的《第一个微波》，查特吉的《嫁不出去的女儿》等作品都已有了汉文译本。进步诗人的诗歌，像查托巴迪雅亚的《我歌唱人类》也都介绍过来。上面谈到的这一些译本很多都有一篇译者的前言或后记，初步对这些作品作了估价，这可以说是研究的开端。在这些进步作家的作品里，洋溢着对劳动人民的深厚的感情，对外来的侵略者和压迫者烈火般的憎恨，因而很容易引起中国人民内心里的共鸣。它们之所以受到热爱，是很自然的事情。

第四，印度民间故事、古代的寓言和童话介绍过来了。在民间文学、寓言和童话方面，印度是有异常丰富的宝藏的。我们在解放前已经介绍了一些，但很不系统，很不全面。现在介绍工作还在继续进行，有的通过西方语言，有的直接翻译。鲁迅很推崇的五世纪译为汉文的古代寓言集《百喻经》，现在有人译成了白话，供人民群众欣赏。印度古代最著名的寓言童话集《五卷书》，解放前只有一个从英文转译过来的莫明其妙的译本，现在已经有人从梵文原文译出。

我们目前介绍和研究印度文学的情况就是这样。

在这个工作上，我们虽然已经取得了很大的成绩；但是从中印文化关系的角度上来看，从印度光辉灿烂的文学传统的角度上来看，从中国人民的要求和需要来看，我们的工作显然是十分不够的，我们介绍的方面还不够广，研究还不够深。从作家人数来说，印度的优秀作家是很多的；但是我们才介绍了十多个。从印度语言的数目来看，印度各种语言的文学至少也有十几种；但是我们才只介绍了四五种。我们远远不能满足于目前的情况。

现在专门领导亚非各国文学等等方面的研究工作的机构，正在筹建中。国家的出版社也拟定了宏伟的出版计划，准备大量出

版印度优秀的古典作品和现代作品。今年先出版十卷泰戈尔选集,已经邀请了不少的专家从事翻译。少数几个从事于印度文学研究工作的学者也准备多做一些介绍和研究的工作。《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》都已列入翻译计划。迦梨陀娑的作品,除《沙恭达罗》和《云使》以外,其余的也准备翻译。有一些学习印度语言的青年学生目前正学习印度文学史,给将来的研究工作打基础。估计几年以后,一支新的生力军就可以成长起来。

我们目前就可以看到,将来会有一天,印度优秀的文学将大量地介绍到我国来。通过文学作品的介绍和研究,我们两个伟大国家的人民会更加互相了解,我们的友谊会更加巩固。

锡　兰

1958 年出版了一本西雅达沙·马拉尔哥达的《亚洲的黎明》。

巴基斯坦

我们介绍巴基斯坦的文学作品,开始比较晚。因为过去国内几乎没有人会乌尔都语。

最近一两年,我们翻译了不少的巴基斯坦的诗,像著名进步诗人费兹的诗,已翻译了过来。出版单行本的有:《伊克巴尔诗选》,1957 年出版;1958 年出版了《牢狱的破灭》(其中一部分是印度诗人的作品)、《歌颂新中国》和卡斯米的《金头花》等。

菲律宾

解放后,我们翻译过两本菲律宾的文学作品:桑·巴东布赫的

《梨加雅，我的爱人》和路易士·塔鲁克的《人民的诞生》。

泰　　国

1949 年中华人民共和国成立以前，我们连一本泰国的文学作品也没有介绍过。

解放后，我们出版一本《泰国现代短篇小说选》，包括西巫拉帕等作家的作品。西巫拉帕的长篇小说《向前看》，已经译出，不久即可以出版。此外还翻译了达云的《黑暗的生活》。1951 年在泰国还出版了华侨译的西巫拉帕的《后会有期》。

现在北京大学东语系已经开了泰国文学史这一门课。

西巫拉帕等作家的短篇小说已译出，将收在亚洲现代短篇小说集内出版。

我们虽然已经做了不少的工作，但是还远远不够。泰国优秀的古典文学作品，像《金镙传》等，多少年来流行在泰国民间，广泛地为人民所阅读。但是这样的作品一本也没有介绍。现代进步作家介绍得也还是不够全面。

阿富汗

1957 年出版了一部《阿富汗诗选》。

伊　　朗

伊朗是一个文明古国，有历史悠久的十分丰富的文化传统。在文学、艺术、科学各方面，都对人类有过辉煌的贡献。在文学方面，它在古代曾产生了许多伟大的作家。

在两千多年的历史上,我们两个国家有过频繁的文化交流。伊朗(古时候叫做安息、波斯等)在文学、艺术、科学等方面的成就,传了过来。很多草木鸟兽也从波斯传到了中国。另一方面,我们中国的许多发明创造,许多产品,像丝、纸等等,也传到了波斯。

虽然有这样频繁、这样广泛的文化交流,但是,在极长的时期内,我们却没有翻译任何一本伊朗古代的优秀文学作品。上面谈到的交流,并不是通过翻译来进行的。

从五四运动到1949年,三十年内,在伊朗文学的介绍方面,除了报章杂志上一些零星的翻译外,印成书的就是郭沫若根据英国费慈吉拉德的译文转译的莪默·伽亚谟的《鲁拜集》。从英文译出来的《波斯传说》,还有《波斯民间趣事集》。

1949年以后,我们开始注意波斯文学的介绍。北京大学东语系已经开了波斯文班。在中国的大学里教授波斯文,这还是第一次。介绍过来的波斯文学作品计有:拉胡蒂的诗集《伊朗人民的呼声》、赫达雅特等的《波斯短篇小说集》。

已出版的这些作品,有的是从俄文转译的,有的是从英文转译的,如《蔷薇园》,也有从波斯文直接译过来的,如《伊朗人民的呼声》。虽然只从波斯文译了一本书,但是这件事情本身却有很大的意义。它说明我们已经开始不通过其他语言的媒介而进行波斯文学的研究了。

阿拉伯

归在这一项下的是阿拉伯的古典文学和阿拉伯国家文学作品的选集。因为这样的作品无法列入任何一个阿拉伯国家项下。

我们同阿拉伯国家也有过悠久的文化交流的历史。公元前二世纪,张骞就报导了阿拉伯国家的情况。从七世纪到十三世纪,两

国贸易往来极其频繁。陆路通过波斯及中亚;海路经过印度洋、马来半岛到广州。阿拉伯的天文、历法、医学都传了过来。中国的丝织品、瓷器,特别是造纸术,也传到阿拉伯去。从那里又向欧洲传布。

但是文学方面的交流却比较少见。阿拉伯文学作品翻译成汉文的只有光绪十六年(1890年)云南回族学者马安礼译成的《天方诗经》,连同阿拉伯文原诗刊行于成都。

1914年,商务印书馆的《说部丛书》里收了奚若译的《天方夜谭》,是从英文转译的。五四运动以后,1924年,奚若译的《天方夜谭》又收入新学制中学国语科补充读本内。但是从1924年一直到1949年,其他的阿拉伯文学作品,却一本也没有介绍。

中华人民共和国成立以后,阿拉伯许多国家反帝斗争也正高涨起来。中国政府和人民同情而且支持这些正义的斗争,因此,我们同阿拉伯许多国家不但已经建立了外交关系,而且在经济和文化方面,关系日益密切。我国的人民十分关心阿拉伯人民的斗争,他们对阿拉伯国家的优秀的古典文学和进步的现代作品都感到很大的兴趣。

在这样的情况下,我们一方面在大学里加强了阿拉伯语文的学习,另一方面,大力介绍阿拉伯国家的文学作品。多少年来,我们都熟悉《一千零一夜》(天方夜谭)里面的故事。很多人在中学念英文的时候,读本就是英译本的《一千零一夜》。但是从阿拉伯原文翻译这一部古典名著还是解放后的事情。此外,对世界文学发生过很大影响,译本遍全世界的著名的寓言和童话集《卡里来和笛木乃》也从阿拉伯文直接译出出版。现代的优秀作品,我们也翻译了不少。这些作品都受到广大人民的欢迎。诗歌和小说的选集计有:1958年出版的《现代阿拉伯小说集》、《现代阿拉伯诗集》、《阿拉伯人民的呼声》、《我们和阿拉伯人民》等。

下面再按国家来分别谈一谈介绍文学作品的情况。

阿　联

1957年出版了《埃及短篇小说集》其中收了马赫穆德·台木尔等人的作品，《亡灵书》和叙利亚作家基布兰的《先知》，1958年出版了《埃及古代故事》和《叙利亚和平战士诗选》等。

伊拉克

1958年出版了《伊拉克和平战士诗选》和诗集《明天的世界》。

黎巴嫩

1957年出版了汗纳的《教堂的祭司》（据俄译本译）。1958年出版了《黎巴嫩和平战士诗选》、《贝鲁特素描》、《和平的风》等。

约　旦

1958年出版了《约旦和平战士诗选》。

阿尔及利亚

1953年出版了占海司的《凯尔凯勃》，1958年出版了狄普的《火灾》。

以色列

解放后，出版了以色列作家罗丝·吴尔的《智慧帽》和《野东西》。

土耳其

解放后，我们出版了很多土耳其文学作品，其中多一半是土耳其进步诗人希克梅特的诗，如《希克梅特诗集》，《土耳其的故事》，《你们底手和他们的谎话》等。另外还有阿里的《沥青路》，哈理德的《桃园》等书。

埃塞俄比亚

1952 年出版了亚伯拉罕·姆斯的《怒吼》。

尼日利亚

1955 年出版了伊泰密的《非洲民间传说》。

喀麦隆

1958 年出版了马迪的《非洲，我们不了解你》。

南非联邦

1958年出版了旭莱纳的《一个非洲庄园的故事》。

上面以国家为单位,比较详细地分析评述有关国家文学介绍和研究的情况。现在我们再归纳起来谈几个问题。

首先列一个总的统计表:

	五四到解放	解放到现在
蒙古	——	22
朝鲜	3	66
越南	——	29
日本	141	55
柬埔寨	——	1
缅甸	——	4
印度尼西亚	——	6
印度	23	58
锡兰	——	1
巴基斯坦	——	4
菲律宾	——	2
泰国	——	4
阿富汗	——	1
伊朗	3	3
阿拉伯(古典文学或阿拉伯各国文学总集)	2	5
阿联	——	4

伊拉克	——	2
黎巴嫩	——	4
约旦	——	1
阿尔及利亚	——	2
以色列	——	2
土耳其	——	5
埃塞俄比亚	——	1
尼日利亚	——	1
喀麦隆	——	1
南非联邦	——	1
总计	172	285

这个统计表十分明确地说明了问题。除日本文学外(原因已在日本项下谈过了),其他亚非国家的文学,介绍过来的种数,都是解放后大大地超过了解放前。假如把日本一项除掉,那么解放前只介绍了32种,解放后介绍了231种,其比数是1:7.2强,这也就是说,自解放后,除日本外,其他亚非国家文学的介绍,在短短的十年内比起过去的三十年要超过7.2倍,更何况有许多国家解放前根本就一本也没有介绍过。解放后这样大量地介绍了亚非文学,其原因何在呢?

原因是十分明显而且是尽人皆知的。中国人民站起来了,封建主义消灭掉了,帝国主义者夹着尾巴逃跑了,社会主义的建设开始了,在东风压倒西风的形势下,我们的人民对正在为民族独立而斗争的亚非各国人民表示出极大的关心和极高的敬意。我们也曾长期在殖民主义枷锁下受过苦,对殖民主义统治,我们有足够的认识。我们同情而且支持亚非各国人民的正义斗争,这是十分自然的。因此我们也就很希望通过文学作品了解亚非各国人民的生活情况,斗争情况,他们的快乐和痛苦,他们的愿望和理想。

此外,毛泽东同志指示我们:“中国应该大量吸收外国的进步文化,作为自己文化食粮的原料,这种工作过去还做得很不够。这不但是当前的社会主义文化和新民主主义文化,还有外国的古代文化,例如各资本主义国家启蒙时代的文化,凡属我们今天用得着的东西,都应该吸收。”(《新民主主义论》,《毛泽东选集》,二,678页)我们遵循这个指示,一方面重视我们自己的文化遗产,用取其精华,去其糟粕的精神来学习它,研究它;另一方面,我们也珍视其他国家的文化遗产,愿意虚心地学习这些遗产中的精华,来丰富我们自己的社会主义文化。中国与其他亚非国家,历史上有过极其悠久的文化交流关系,地理上又比较接近,所以我们对于介绍亚非国家的文学作品就特别感到有兴趣,特别重视。

成绩就是这样产生出来的。

在第一阶段,也就是从1919年到1949年,在介绍外国文学的工作中,我们可以很清楚地看到一个两条道路的斗争。一条道路可以拿鲁迅作代表。鲁迅晚年成为一个“文化新军最伟大和最英勇的旗手”,但他的思想也是有一个发展过程的。他在日本留学时期,还没有接受马列主义,却已经注意到介绍被压迫民族的文学。这种做法他始终坚持。同时他还大力介绍俄罗斯和苏联文学。

1921年成立于北京后来又迁移到上海去的文学研究会,走的也是这一条道路。文学研究会主张为人生而艺术,反对为艺术而艺术,文学主张是现实主义的。茅盾的意见可以做为代表。他的文学主张可以归纳为以下几点:文学应该反映时代,反映社会,不应该逃避现实;文学应该表现被迫害的国度的被损害者与被侮辱者,而且表现的态度不应该是纯客观的。

这种理论可以代表文学研究会一部分进步会员的意见。他们不但有理论,而且也有行动。文学研究会的机关刊物《小说月报》,在介绍被压迫的民族的文学方面,尽过很大的力量。这个刊物发

表过许多别人很少注意的国家的文学作品的译文,而且还特别出过被压迫民族文学专号。在介绍印度文学,特别是泰戈尔的工作上,《小说月报》也尽过很大的力量。

带有浪漫主义倾向的创造社,基本上也是现实主义的。正如鲁迅先生指出的,创造社不大重视翻译,而重视创作(《上海文艺之一瞥》)。这并不是说,创造社的成员一点翻译都不搞,郭沫若同志就曾翻译过不少哥德的作品,他还翻译过古代波斯诗人迦亚谟的《鲁拜集》。田汉也译过《哈孟雷特》等。

上面谈到的这些文学团体和作家,在介绍外国文学方面走的道路是正确的道路。在当时共产党领导的日益高涨的革命运动中,在马克思列宁主义在中国的传播中,他们在不同的程度上受到影响和鼓舞。这是他们走上这个正确的道路的原因。

这一条道路应该说是主流。

另外还有一条道路。这一条路可以拿《学衡》、《甲寅》、《新月》等杂志为代表。这是一条反动的道路。他们代表的是资产阶级右翼,有很浓的封建和买办气息。

现在我们拿《新月》做一个例子来说明这个问题。1928 年,《新月》创刊。在发刊词中,他们就对进步的文学加以攻击。他们提出了两个文学原则:“一是不妨害健康的原则,二是不折辱尊严的原则。”言词很含混,但内容却是再清楚不过的,他们的意思是不能批判黑暗政治,不能写无产阶级的生活。

他们也介绍外国文学作品,但介绍了曼殊斐尔一类的作家。被压迫民族文学,亚非各国的文学,是不在这些封建老爷买办官僚的眼中的。

至于以后的汉奸文学和法西斯的“民族主义文学”,更是下流卑鄙,谈不到什么真正的亚非文学的介绍了。

在介绍外国文学,特别是介绍亚非各国文学上存在的两条道

路的斗争,到了解放,才算是基本上结束。根据毛主席的指示和广大人民的要求,我们已经大大地加强了对外国文学,特别是亚非文学的介绍工作。到现在,专门研究亚非文化的机构正在筹建中。一批年青的研究工作者正在培养和成长。亚非文学作品的出版量一天天增加,译文的质量也一天天提高。研究工作可以说是已经开始,即使我们目前力量还不够大,条件还不够好,还有很多急需弥补的薄弱环节和空白点,但是从发展上看来,我们的工作大有发展的余地,瞻望前途,我们充满了无穷的信心。

最后,我们必须声明一下,做为亚非文学的组成部分之一,苏联各民族文学中东方部分,是必须包括进来的。事实上,解放后,我们在这方面做了一些介绍工作,但由于可能另有专文介绍,这里就从略了。

本文,因时间关系,收集的材料还不能说很充分,分析得也可能有不够恰当的地方。亚非国家,一般说都具有悠久的历史,丰富的文化传统,在文学事业上,也是丰富多采的。这篇文章,涉及的国家既多,语言也非常复杂,写起来有不少困难。如果多少能对今后我们介绍研究亚非文学的工作起些微的作用,那将是我们最大的荣幸。希望同志们批评、指正。

附记:

本文日本部分由刘振瀛执笔,其余的部分以及全文的结构和问题的提法都由季羡林负责。学报编辑部梁毅、杨济安等同志曾到北京图书馆抄录资料,并做出初步统计。在写作过程中,曾得到东语系金克木、黄敏中、韦旭昇、赵福顺、黄秉美、赛西雅拉图、卞立强、梁立基、龚云宝等同志的支持与帮助。李铮同志帮助核对资料抄录全文。

从历史上看中国伊拉克两国的文化关系

（附英译文）

中国和伊拉克都是文明古国，黄河流域和美索布达米亚两河流域都是在世界上最早产生文化的地方。

我们两个国家不但产生了高度的文化，对世界文化宝库做出了巨大的贡献，而且从很古的时代起，就互有所闻，互相往来，交流文化。

中国古代正史《史记》和《汉书》都有许多关于古代所谓西域的记载。《史记》大宛列传里记述了大宛、乌孙、康居、奄蔡、安息、条枝等国的情况。《后汉书》118 西域传更进了一步，记载更详细了。其中有一些地名今天已无法确定究竟是什么地方，学者们在这方面的意见也有分歧。但是，从记述的内容来看，其中有一些是与今天的阿拉伯国家有关的。

到了唐代(公元 618—907 年)，中国正史里有了明确的关于阿拉伯国家(当时叫做大食)的记载。《旧唐书》和《新唐书》都给大食立了传，记载了大食国在中国隋朝大业年间(605—618 年)建国的情况。其中特别引起我们注意的是有关伊斯兰教创始人穆罕默德的记载。《旧唐书》198 西戎传大食传写道：

有摩诃末者，勇健多智，众立之为王，东西征伐，开地三千里，兼克夏腊，一名钐城。

《旧唐书》还记载了建都于今天伊拉克首都世界名城巴格达的黑衣大食(即阿巴斯王朝)建国的情况。阿巴斯王朝第一代始祖是阿蒲罗拨。他死后,弟阿蒲恭拂继位。他继续派遣使节到中国来。

根据中国史书的记载,从唐高宗永徽二年(651 年)起至唐德宗贞元十四年(798 年)止,一百多年的时间内,从大食派使臣到中国来共有三十六次。玄宗时代更是特别频繁,有时候一年就派三次。这里面有白衣大食的使臣,也有黑衣大食的使臣。中国派到大食去的使臣史书上没有记载,估计也不会少。

我们要知道,古代所谓使臣同现代有所不同。他们既是外交使节,也是文化使节,有时候做生意也是通过派遣使臣的方式。这些使臣就带着货物到别的国家去,也把本国所需要的货物带回来。唐代从大食带到中国来的货物是很多的。根据中国正史的记载,其中有良马、龙脑香、豹等等。中国著作里也有的提到大食产品,像玛瑙、乳香等等。这些东西对当时中国人民的生活有一些影响。

在这时候,阿拉伯人在世界通商活动中占着很重要的地位。有很多阿拉伯商人活跃在南海一带。中国的商船在这一带也很活跃。因为,到了唐代,中国的造船术已经很发达,它影响了许多国家的造船术。中国造的船坚固而安全,许多国家的人都乘坐中国船。

到中国来的阿拉伯人非常多。他们大半都住在当时的中国通商口岸广州、泉州、扬州等城市。有的只是暂居,有的久居不返。他们同中国人和睦相处,在文化上和贸易上,互通有无。许多阿拉伯人学习了中国语言、文字,成了著名的诗人、学者。唐宣宗时的李彦昇就是最著名的例子。

伊斯兰教创始于唐高祖武德年间(619—626 年)。不久就传入中国。明何乔远《闽书》卷七方域志有下面的记载:

> (吗喊叭德)门徒有大贤四人,唐武德中来朝,遂传教中国:一贤传教广州,二贤传教扬州,三贤四贤传教泉州。

这一段记载大体上是可靠的。在唐代,伊斯兰教已经在中国广泛流传。教徒有的是从阿拉伯来的,有一些中国人也信了伊斯兰教。

在这时候,当然也有不少的中国人到阿拉伯去,杜环就是其中之一,他曾到过大食国,《通典》卷 193 还保留了他的《经行记》,对当时伊拉克一带的情况作了生动详瞻的记述。他在那里看到了“绫绢机杼、金银匠、画匠、汉匠起作画者京兆人樊淑、刘泚,织络者河东人乐隈、吕礼。”这几句话有极其重大的意义。它告诉我们:第一,中国丝早已传到阿拉伯;著名的横贯欧亚两洲的“丝路”就通过伊拉克一带,中国的丝可能在公元前就传来了。第二,中国丝工和画工也已到了阿拉伯。这都说明,我们两国的文化关系又进一步发展了。中国的重要发明,像罗盘针等,和重要产品,像茶叶等,也是通过这一条路传出去的。

杜环是在天宝十载(751 年)到伊拉克去的。他在《经行记》里面没有谈到其他同去的人。实际上同他一起去的还有造纸工人。阿拉伯旅行家贝鲁尼在他的游记里写道:

> 初次制造纸是在中国。

中国人把造纸法输入撒马尔罕。从那以后,许多地方都造起纸来,以满足当时存在着的需要。

中国造纸术在唐代传入阿拉伯,通过阿拉伯的媒介传入欧洲,对世界文化的传播起了促进作用。

由于两国往来频繁,陆路和海路的道路都有详细的记载。《新唐书》卷43下地理志保留了唐德宗的宰相贾耽的地理著作《广州通海夷道》,详细地记载从广州出发,海行绕过印度,经波斯湾到大食国去的路程,里面提到了缚达城,就是今天的巴格达。

阿拉伯许多在唐代到中国来的旅行家,对沿途所见所闻,以及当时中国的情况,都有细致翔实的描述。生在今天伊拉克境内的商人苏莱曼所写的游记是其中最著名的。他曾到中国和印度等地经商,回国后,于唐宣宗大中五年,公元851年,写成一书。里面记述了中国广州的情况,以及中国风俗、中国宗教、人民生活。此外,还有阿布赛德·哈散根据听闻,写成书籍。他的一个朋友伊本·瓦哈伯曾拜访唐懿宗。这书里面记载了他同懿宗有趣的长篇的谈话。伊本·库达特拔的《省道记》、麻素提的《黄金草原》和伊本·麦哈黑尔的《游记》,都是有名的游记。里面有不少的关于中国的记述,大大有助于阿拉伯人了解中国的情况。

苏莱曼游记里有一段关于中国瓷器的记载:"中国人能用陶土做成用品,透明如玻璃,里面加了酒,从外面可以看到。"在那时候,中国磁器早已传入阿拉伯。阿拉伯人民十分喜爱它。但因路远难运,所以价格极昂;他们于是就自己仿造,从七世纪开始,一直到十八世纪。在伊拉克萨麦拉地方曾掘出了一些磁器,其中有从中国运去的,也有阿拉伯仿制的。

根据《宋史》卷490大食传的记载,从宋太祖乾德四年(966年)起至宋高宗绍兴元年(1131年)止,一百多年的时间内,大食共派遣使臣三十次。中国也派遣使臣到大食去,乾德四年中国皇帝就曾派一个佛徒僧徒行勤带一封信给大食国王。

在这期间,中国同大食的往来有一个特点,这就是,大食商船的船主很活跃。他们有时候就带了货物来中国,并且写信给中国皇帝。他们带来的东西是丰富多采的。这就说明,中国同大食的

贸易关系又进一步发展了。

在这期间,大食国不但与宋朝来往频繁,而且与辽国也有往来。从924年到1021年,不但有使节来往,在1021年辽国国王还和大食国王通婚,建立了亲戚关系。

在宗教来往方面,到了宋朝,还继续有人从阿拉伯来到中国,创建清真寺。比如泉州的清净寺就是从撒郝威来的纳只卜穆·兹喜鲁丁创建的。

在这时候,中国有不少商人和外交使节到了大食国。有一些文人学士就根据这些人的经历,写成文章。其中最著名的就是赵汝适的《诸蕃志》。这一部书对大食国做了虽然简略但却翔实生动的记述:

> 白达国系大食诸国之一都会。自麻罗拔国约陆行一百三十余程,过五十余州乃到。国极强大,羊马器甲甚盛。王乃佛麻霞勿直下子孙,相袭传位,至今二十九代,经六七百年。大食诸国或用兵相侵,皆不敢犯其境。王出张皂盖,金柄,其顶有玉师子。背负一大金月,闪耀如星,虽远可见。城市衢陌,民居豪侈。多宝物珍段,少米鱼菜。人食饼肉,酥酪。产金、银、碾花、上等琉璃、白越诺布、苏合油。国人相尚以好雪布缠头,及为衣服。七日一次削发,剪爪甲。一日五次礼拜天。遵大食教度。以佛之子孙,故诸国归敬焉。

此外,周去非《岭外代答》也对大食诸国,特别是白达国,做了记述。

《诸蕃志》特别有价值的地方还在于它详细地记载了从大食国以及其他国家输入到中国来的货品。从大食国来的货品共有:乳香、没药、血碣(竭)、金颜香、苏合香油、栀子花、蔷薇水、丁香、没石

子、木香、阿魏、芦荟、珊瑚树、琉璃、真珠、象牙、腽肭脐、龙涎等。在这些东西里面，香料和药品占的比例最大。唐宋时代，阿拉伯香在中国的消费量很大。香的用途也很多，或用来熏衣服，或用来和土涂墙，或把香掺进蜡烛里去，或用为化妆品，或供咀嚼以祛口臭。最重要的还是用来做药。从唐朝开始，香料在中国药里面的地位越来越重要了。根据宋朝的《政和新修经史证类备用本草》里面的记载，从大食运来的香料和其他药品在中国药材里已经占了比较重要的地位。比如无名异、阿魏、丁香、沉香、乳香、苏合香、没药、诃梨勒等等，有的注明是"产于大食国"，有的注明"产于西国"。总之都是和大食有关系的。这样，从大食运来的这一些药品就丰富了本来已经很丰富的中国药材的宝库。

另外一种值得注意的东西是蔷薇水。大食国的蔷薇水在历史上是很著名的，它曾运到许多国家去。在中国宋代，它显然也是很流行的。宋蔡絛《铁围山兰谈》卷六写道：

> 用白金为甑，采蔷薇花，蒸气以成水，则屡采屡蒸，积而为香，此所以不败。但异域蔷薇花气馨烈非常，故大食国蔷薇水虽贮琉璃缶中，蜡封其外，然香犹透彻，闻数十步，洒人衣袂，经十数日不歇也。

在宋朝，居留在中国的阿拉伯人更多了。他们主要是住在广州、泉州等通商口岸的大城市里。其中有很多人非常有钱。在法律方面，有时候也受到优待。甚至还有不少人同中国人联姻，有的竟娶了宋朝宗室的女儿，做了左班殿直的官。当时南洋的贸易实际上就操在这一些阿拉伯商人手里。他们不但贩运本国的货物，产生在其他国家的物品，他们也从事贩运。

到了元朝，蒙古大帝国横跨欧亚两洲。有不少的阿拉伯人来，

为蒙古大汗服务。《元史》里面阿拉伯人有专传的不在少数，其中最著名的当然是赛典赤瞻思丁父子。他死在云南，至今还为人所怀念。

至这时候，阿拉伯的学术文化大量流入中国。大天文学家郭守敬改订中国历法，也曾受了阿拉伯天文学的影响。埃及天文学家伊本·优努斯（？—1007 年）所著的历表是他的主要参考书之一。《元史》卷 190 儒学传中有瞻思传。瞻思祖先是大食国人。他"邃于经，而易学尤深。至于天文、地理、钟律、算数、水利、旁及外国之书，皆究极之。"他治学的特点是与传统的中国学者不同的。他的著作很多，可惜都散佚了。存者仅《河防通议》二卷。

1266 年，元朝定都北京。在建设新都方面，大食国人也黑迭儿出了很大的力量，大殿、便殿、百官衙署、池塘苑囿，都由他计划安排。这也是我们两国文化关系史上一个值得注意的人物。

马可波罗《行纪》里还有一段很有意义值得重视的记载：

> 温敢城（似即尤溪）未降顺大汗前，其居民不知制糖，仅知煮浆，冷后成黑渣。降顺大汗以后，时朝中有巴比伦地方之人。大汗遣之至此城，授民以制糖术，用一种树灰制造。

可见，在制糖技术方面，中国的某一些地方也曾向阿拉伯人学习了。

元代以后，明代继续同阿拉伯国家（当时史书称之为天方等）保持着来往的关系。明初大航海家郑和自己虽然没有到过天方（指麦加），但是，宣德五年（1430 年），他曾分遣船只到了古里，从那里有通事七人随默伽国人到了天方，来回一年，买到各色奇货、异宝及麒麟、狮子、驼鸡等物，并画了天堂图，回京上奏。其国主也派人到中国来。以后往来不绝。从十五世纪中期到十七世纪初期，这一

期间，天方国不断派人到中国来访问。中国也有人到天方去。

除了天方国以外，明朝还与默德那国有直接交通。

宣德时（1426—1435年），其国主曾遣使偕天方使臣到中国来。以后没有再来。《明史》上有默德那的传。此外，同明朝往来的阿拉伯国家还有祖法儿、阿丹（今日亚丁）、剌撒等地，《明史》也都有专传。

根据随郑和航海的费信所著的《星槎胜览》的记载，中国当时从这些国家输入的货物有珍奇动物，像狮子、祖剌法、豹、鹿等，还有高八尺的天马；此外就是乳香、龙涎香、宝石、真珠等。中国运去的交换的东西是金、银、缎匹、色绢、白花青瓷器、铁鼎、铁铫之属。中国丝绸缎匹的输出，自古已然，现在只是范围更大了而已。值得注意的是铁器的输出，这对阿拉伯人民的生产和生活会有很大的影响。

一直到清朝（1616—1911年），中国同阿拉伯国家的来往始终没有断绝。可惜，在这时期，西方的资本主义国家一个一个地兴起来了。它们逐渐垄断了欧亚的贸易，因而也就阻碍了我们两国人民的来往。在清朝我们再也看不到像唐、宋、元、明四朝那样的频繁的往来和密切的文化关系了。

从上面简短的回溯里，我们可以清清楚楚地看到，中伊两国的友谊至少已经有了二三千年的历史。在这一段漫长的时间内，我们互相学习了许多极可珍贵的东西，这大大地帮助了我们各自文化的充实与发展。

最近一百多年以来，我们两国曾有过极其相似的经历：我们都曾在殖民主义和帝国主义压榨剥削下辗转呻吟，受尽了苦头。因此，我们就更容易互相了解，互相同情。中华人民共和国的建立引起了伊拉克人民的重视。当卡赛姆总理领导的革命胜利了的时候，中国人民也感到高兴。这些事情都足以说明两国的关系。

我们中国人民十分珍视阿拉伯人民所创造的光辉灿烂的文化,十分珍视我们的传统友谊。我们在过去已经介绍了阿拉伯文化。自从中华人民共和国成立以来,我们的政府和人民更大力提倡这种介绍工作。十三年来,我们出版了不少的有关阿拉伯文化和文学艺术的书籍。阿拉伯文学名著《一千零一夜》、《卡里来和笛木乃》等等都有了从阿拉伯文直接译过来的完整的汉文译本,受到广大中国人民的欢迎。我们有一些青年也在努力学习阿拉伯语言。就拿我所在的北京大学一个学校而言,解放以后,我们已经培养了三百名专门学习阿拉伯语的学生,现在在校学习的还有六十多名。他们都了解这个学习的意义,因此绝大多数学习都很努力。

在中伊两国文化交流史上,世界名城巴格达占着很重要的地位。因此,我们是怀着很大的兴趣和很高的敬意来参观这一次建城千年的纪念大会的。我们相信,我们两国的传统友谊今后还会继续发展下去,在我们古老的友谊之树上,还会开出更多更多更光辉灿烂的友谊的花朵。

1962 年 8 月

附

A HISTORICAL REVIEW OF THE CULTURAL RELATIONS BETWEEN CHINA AND IRAQ

China and Iraq are both ancient countries, with a high civilization.

The valleys of the Yellow River and Mesopotamia are cradles of the earliest culture in the world.

The two countries have not only developed a culture of high level and made great contributions to the world cultural treasury, but also have known each other, and their people have paid mutual visits and carried on cultural exchanges from early times.

The "Historical Records" and the "History of the Han Dynasty", the two ancient official histories of China, give many accounts of the Western Regions of ancient times. The chapters on Ferghana in the "Historical Records" describe Ferghana, *Wuson*, *Sogdiana*, *Yiantsai*, *Parthia*, *Tajiks* and other countries. The chapters on the Western Regions in Volume 118 of the "History of the Later Han Dynasty" give even more detailed accounts. Today , the names of some of the places mentioned therein cannot be identified, and scholars also differ in opinion. But so far as contents are concerned, some of them have to do with the present-day Arab states.

In the Tang dynasty (618—907 A. D.), the official Chinese histories gave clear accounts of the Arab states (known as Tajiks in those days). The "Old History of the Tang Dynasty" and the "New History of the Tang Dynasty" have special chapters on them, which deal with the founding of Tajiks during the reign of Ta-yeh (605—618 A.D.) of the Sui dynasty of China. What is noteworthy is the account about Mohammed, the founder of Islamism. In the chapter on Tajiks of the Western Countries, Volume 198 of the "Old History of the Tang Dynasty" is the following account:

A certain Mohammed, who was as brave as he was wise, was

enthroned as king. He made expeditions in the East and West, captured a region extending three thousand *li*. He also conquered al-Hirah, otherwise known as Shan.

The "Old History of the Tang Dynasty" also gives an account of the founding of Abbass (i.e. the Abbasides), with its capital in the world-famous city of Bagdad, now the capital of Iraq. The first ruler of the Abbasides was Abu'l Abbass. After his death his younger brother Abu Dgafar Abdallah al-Mansur succeeded to the throne. He continued to send envoys to China.

According to the records in Chinese histories, during the one hundred and more years from the 2nd year of Yung-hui (651 A.D.) in the reign of the Tang Emperor Kao Tsung to the 14th year of Cheng-yuan (798 A.D.) in the reign of the Tang Emperor Teh Tsung, Tajiks sent envoys to China for as many as thirty-six times. It was so frequent in the reign of the Tang Emperor Hsuan Tsung that sometimes envoys were sent three times a year. There were envoys sent to the Tang Court both from Tajiks and the Abbasides. Chinese histories have not given any account of the envoys sent to these lands from China, but it is believed that they could not be few in number.

The envoys of the ancient times were not like those of today. They were cultural as well as diplomatic envoys, and sometimes business transactions passed through their hands. These envoys carried with them various commodities to other countries, and in return brought back the goods their own countries needed. Numerous commodities were imported into China from the Arab states during the Tang dynasty. Chinese official histories record that imports included horses of good breed, camphor and

leopards. Some Chinese writings also mentioned the products of the Arab states, such as agate and frankincense. All these commodities played a certain role in the life of the Chinese people at that time.

In those days, the Arabs occupied a very prominent position in international trade and a great many Arabian merchants were active along the South China Sea, where Chinese ships were plying. Ship-building in the Tang dynasty had advanced and exerted an influence on the technique in this line in other countries. Chinese ships were strongly built and safe to navigate and foreigners liked to sail on them.

A great number of Arabs had found their way into China and resided in Canton, Chuanchow, Yangchow and other cities, some temporarily, others permanently. They lived on friendly terms with the Chinese, and carried on cultural and commercial intercourse with them. Not a few Arabs learned the Chinese language and became well-known poets and scholars. Li Yen-sheng was an outstanding example during the reign of the Tang Emperor Hsuan Tsung.

Islamism, founded during the years of Wu-teh in the reign of the Emperor Kao Tsu of the Tang dynasty (619—626 A.D.), soon spread to China. The following paragraph is found in Volume 7 of the Geographical Accounts in the "History of Fukien Province" written by Ho Chiao-yuan of the Ming dynasty:

> Among the disciples of Mohammed, there were four great sages, who visited the Tang Court during the reign of Wu-teh. They started to propagate Islamism in China, one in Canton, another in Yangchow and the other two in Chuanchow.

This record is generally reliable. During the Tang dynasty, Islamism had spread quite extensively in China. Some Islamites came from Arabia and some Chinese became followers.

At that time there were naturally not a few Chinese who had made their way into Arabia. Tu Huan was one of those who had ever visited Tajiks. Volume 193 of "A General Treatise of Political Institutions" contains an "Itinerary", written by him, which gives a full vivid account of conditions in Iraq and its surrounding regions. There he saw "silk looms, silver-smiths, painters. He also saw Chinese painters Fan Shu and Liu Tzu (natives of Changan) and Chinese weavers Lo Huan and Lu Li (natives of Hotung)." These lines are of great significance; as firstly they tell us, Chinese silk had already spread to Arabia, possibly before the Christian era, over the famous trans-Eurasian "silk road", which passed through Iraq and its neighbourhood. And secondly, Chinese silk weavers and painters had found their way into Arabia. All this shows that the cultural relations between the two countries had further developed. Important Chinese inventions, such as the compass, and principal products, such as tea, were also introduced to foreign countries over this road.

Tu Huan went to Iraq in the 10th year of Tien Pao (751 A.D.). In his "Itinerary" he did not mention any of his fellow travellers. In fact, there were paper-makers who went together with him. In his travelogue, the Arabian traveller al-Biruni wrote: "Paper was first made in China. Chinese introduced paper-making technique into Samarkand. Thenceforth, paper was made in many localities to meet the demand of the time."

Through Arabia, Chinese paper-making technique later spread to

Europe, after its introduction into Arabia during the Tang dynasty. It played a great role in hastening the dissemination of world culture.

As a result of the frequent intercourse between the two countries, detailed records of the land and sea routes have been kept. In the geography chapter of Volume 43 of the "New History of the Tang Dynasty", the geographical works by Prime Minister Chia Tan under the Tang Emperor Teh Tsung, entitled "Oversea Routes by Way of Canton", describes in detail the sea route from Canton, via India and the Persian Gulf to Tajiks, mentioning the city Bagdad.

Many Arabian travellers who had visited China in the Tang dynasty gave detailed and accurate descriptions of what they had seen en route and conditions in the China of those days. The best known among these is "Travels" by Sulaiman, a merchant from the regions in the present-day Iraq. He wrote the book in the 5th year of Ta Chung (851 A.D.) in the reign of Emperor Hsuan Tsung of the Tang dynasty, after his return from China and India, where he had traded. Apart from the conditions in Canton, he also described Chinese customs, religions and life of the people. Besides there was a book by Abu Zaid Hassan, which was based on what he had heard from others. In this book he described a long and interesting talk, which Ibn Wahab, a friend of his, had with Emperor Yi Tsung of the Tang dynasty in an audience. "My Journeys" by Ibn Khurdahbah, the "Golden Prairie" by Mas'udi and the "Travels" by Ibn Muhalhil are all famous books on travel. In them no small amount of space were given to the description of things in China. They became a great help to the Arabs in understanding Chinese conditions.

A paragraph in Sulaiman's "Travels" deals with Chinese porcelain: "The Chinese are capable of making articles with clay, which are

transparent like glass. Wine inside them may be seen from without." Chinese porcelain had already been introduced into Arabia then. The Arabs took a great fancy to them but the price was too high owing to difficulties in shipping them from far away. So the Arabs started to copy them from the 7th up to the 18th centuries, porcelain wares were unearthed in Samarra, some of these were imported from China while others were Arabian imitations.

According to the chapter on Tajiks in the Volume 490 of the "History of the Sung Dynasty", during the one hundred-odd years from the 4th year of Chien-teh (966 A.D.) in the reign of the Sung Emperor Tai Tsu to the lst year of Shao-hsing (1131 A.D.) in the reign of the Sung Emperor Kao Tsung, Tajiks sent envoys to China for as many as thirty times. China also sent envoys to Tajiks. In the 4th year of Chien-teh, the Chinese Emperor sent a Buddhist monk named Hsing-chin to Tajiks with a message for the Sultan.

During this period, the intercourse between China and Tajiks had such a special feature that the captains of merchantmen played an active part. Sometimes they brought goods to China and wrote to the Chinese Emperor. The cargoes they brought in were abundant and multifarious. This explains that there was a further development of trade between China and Tajiks.

During this period, Tajiks not only maintained frequent intercourse with the Sung dynasty, but was also in contact with the Liao Kingdom. Apart from the exchanges of envoys in the period from 924-1021, the Emperor of Liao in 1021 A.D. even became related with the Sultan of Tajiks through an intermarriage of their children.

So far as religious contact is concerned, up to the Sung dynasty,

people kept on coming to China from Arabia to set up mosques. For instance, the Mosque in Chuanchow was built by Neheib Mudoher Al-Din from Siraf.

In this period, not a few Chinese merchants and diplomatic envoys arrived at Tajiks. Some scholars wrote about their experiences in that country. Of these writings, "The Foreign Countries" (*Chu-fan-chih*) by Chau Ju-kua was the most famous. This book gave a brief, yet vivid and realistic account of Tajiks:

> Bagdad is a big city of the Arab states. One has to pass more than 130 stages and cross more than 50 provinces when he goes by land from Malabar to Bagdad. Bagdad is very strong and abundant in sheep, horses and armament. The direct descendants of Mohammed have inherited the thrones for 29 generations lasting six to seven hundred years. When the Arab states enter into war with one another, none of them ever dares to encroach upon its territory. Every time the Sultan of Bagdad leaves the palace, over him is held a silk canopy with a pole made of gold and a jade lion at the top. He carries on his back a big golden moon, which flashes like stars and can be seen from afar. The city has broad streets and the inhabitants lead a life of extravagance. Precious stones and articles and silk are found in abundance but rice, fish and vegetable are rather scarce. The people feed on meat pies and milk and cream. Gold, silver, ornaments, high-grade glass, white fine muslin and liquid storax are produced there. It is the custom of the people to wrap their heads and make clothes with white cloth. They have their hair cut and trim nails every week. They worship Heaven five times a day, and

observe the religious institutions of Tajiks. Being regarded as descendants of the Buddha, they are held in esteem by the neighbouring countries.

Besides, Chou Chu-fei's "Letters from Abroad" also gives an account of Tajiks and other countries, especially Bagdad.

The great significance of "The Foreign Countries" (*Chu-fan-chih*) also lies in the fact that it mentioned in detail the merchandise shipped into China from Tajiks and other countries. The imports from Tajiks included frankincense, myrrh, dragon's blood, sweet benzoin, liquid storax, gardenia flowers, rose water, cloves, oak galls, putchuck, asafoetida, aloe, coral trees, opaque glass, pearls, ivories, castoreum and ambergris, among which aromatics and drugs formed the largest proportion. In the periods of Tang and Sung, China consumed Arabian aromatics in large quantities. The aromatics served various purposes: they were used to perfume clothes, to plaster walls together with mud, to be put into candles, to work as cosmetics, to be chewed so as to get away with bad breath. But above all it was chiefly used as medicine. From the Tang dynasty, the aromatics gained a higher position in a Chinese drug store.

According to the "Reserve Materia Medica Classified on the Basis of the Classics and Histories Authorized in the Reign of Cheng Ho" published in the Sung dynasty, the aromatics and other drugs imported from Tajik into China had occupied a rather important position in Chinese medicine. Like pistacio nuts, asafoetida, cloves, garu wood, frankincense, storax, myrrh, "Korelah", etc, some of them were marked as "produced in Tajik" and some as "produced in the western countries." In other words, they were more or less related with Tajik. Thus the drugs

imported from Tajik greatly enriched the already abundant treasury of Chinese medicine.

Another thing worthy of notice is rose water. The rose water from Tajik was renowned in history; it was exported to numerous countries, and very popular in China during the Sung dynasty. In Volume 6 of "Talks Amid Tieh-wei Mountains," the author Tsai Tao wrote:

> Put roses in a tin pot and steam them until they turn into water. Keep on the process of filling roses into the pot and steaming them, and the fragrance will last long. The roses from foreign lands are so strong in fragrance that the rose water of Tajiks, even when put in a glass jar and sealed with wax, can be smelt many steps away. Sprinkle some rose water on clothes, and its scent will last for more than ten days.

In the Sung dynasty, a greater number of Arabs came to China and settled down. They generally lived in such big ports as Canton and Chuanchow. Many of them were very rich . Sometimes, the Arabs in China were granted special privileges. Many of them intermarried Chinese, and one Arab even married a daughter of the royal house of Sung and became an honourable Left-side Attendant at the Court. The trade of the South Seas during that period was practically in the hands of Arabian merchants. Apart from home-made goods they shipped and sold merchandise produced by other countries.

Down to the Yuan dynasty, the Mongol Empire had vast territories in Europe and Asia. Many Arabs came to the Empire and offered their services to the great Khan. Not a few of them had their biographies

collected in the "History of the Yuan Dynasty". The best-known Arabs among them were, of course, Sayyid Ajall, Shams Al-Din and his son. The senior Shams, who died in Yunnan, is still remembered today.

By this time, the Arabian learning and culture began flowing into China. The great astronomer Kuo Shou-ching, who revised the Chinese calendar, was influenced by Arabian astronomy. The Book of Calendar by the Egyptian astronomer Ibn Yunus (? —1007) was one of the main references that Kuo Shou-ching had studied. In the biographies of Confucians, the 190th volume of the "History of the Yuan Dynasty" there was the Life of Shams. Shams was a Tajiks by origin, who "was thoroughly proficient in the Chinese classics, especially the 'Book of Changes,' and also had profound knowledge in astronomy, geography, chronometry, arithmetic, water conservancy and books about foreign countries." As far as methods of studying are concerned, Shams was different from the traditional Chinese scholars. He had written many books, but unfortunately most of them were lost except for two volumes of "Studies on Harnessing the River".

In 1266, the Yuan dynasty founded its capital in Peking. Yeheiter of Tajiks made great contributions to the building of the new capital; grand halls, side halls, government offices, ponds and lakes, gardens and parks, were all designed and arranged by him. In the cultural relations of our two countries, he is a figure worthy of our notice.

The following paragraph from the "Travels of Marco Polo" is of great significance:

> And before Unguen came under the great Khan, these people knew not how to make fine sugar; they only used to boil and skim

the juice, which when cold left a black paste. But after they came under the great Khan, some men of Babylonia who happened to be at the Court proceeded to this city and taught the people to refine the sugar with the ashes of certain trees.

We can gather from the above that some places in China learnt sugar-making from Arabs.

After the Yuan dynasty, the Ming dynasty kept in contact with the Arab states (known as Mecca and so forth in the histories of that period). At the beginning of the Ming dynasty, Cheng Ho, the great navigator of China, sent ships to Calicut in the fifth year of Hsuan-teh(1430 A.D.), though he himself had never been to Mecca. From Calicut seven interpreters accompanied by subjects of Mecca went to the country. The trip and return took one year; they bought back rare goods and curiosities, giraffs, lions and ostriches. They had drawn a picture of the paradise. Together with these things, the interpreters went back to the capital and reported to the Emperor. The Sultan of Mecca also sent envoys to China. From the middle of the 15th century to the early part of the 17th century, visitors from Arab states were constantly sent to China, and there were also Chinese visiting there.

Besides Mecca, the Ming dynasty maintained direct intercourse with the state of Medina. During the Hsuan-teh period (1426—1435 A.D.), the Sultan of Medina had sent his envoy along with the envoy of Mecca, but no envoy came thereafter. There is a historical account of Medina in the "History of the Ming Dynasty". The other Arabian countries that communicated with the Ming dynasty included Zhafar, Aden (the Aden of today), and El Hasa, of which special accounts were given in the

"History of the Ming Dynasty".

According to the "Sketches on the Neighbouring Countries" written by Fei Hsin, who followed Cheng Ho on his voyage, the goods that China imported from these countries in those days, included animals, such as lions, giraffs, leopards, and deer as well as Arabian steeds of 8 feet in height. Frankincense, ambergris, gems, pearls, etc., constituted the other part of the import. The things China exported for exchange included gold and silver, satin and coloured shamense, blue and white china, iron tripods, iron pans and the like. The export of Chinese silks dated from ancient times, but the scope was now much more extended. Noteworthy was the export of ironware, which had a great influence on the production and life of the Arabs.

Communications between China and the Arab states lasted all through the Ching dynasty (1616—1911 A. D.). Unfortunately, the western capitalist countries that rose one after the other during this period monopolized Asian-European trade step by step, and retarded the intercourse between the peoples of our two countries. There was no more such frequent contact and close cultural relationship as we found in the Tang, Sung, Yuan and Ming dynasties.

The brief recollections mentioned above show clearly that the Sino-Iraqi friendship has had at least a history of two or three thousand years. During this long period, we have learned from each other many things of great value, which have contributed greatly to the enrichment and development of our respective civilizations.

During the last hundred years and more, our two countries have had very similar experiences. We both had undergone untold sufferings under the oppression and exploitation of colonialism and imperialism. It is,

therefore, much easier for us to understand, and sympathize with, each other. The founding of the People's Republic of China attracted great attention from the Iraqi people. The victory of the Iraqi Revolution under the leadership of Premier Kassam gladdened the Chinese people. This gives enough evidence of the friendship between our two countries.

We Chinese people have great esteem for the brilliant civilization created by the Arabian people and treasure highly our traditional friendship. Arabian culture was introduced into China in the past, and since the founding of the People's Republic of China, greater efforts have been made in this field by our government and people.

Over the past thirteen years many books on Arabian culture, art and literature have been published in China. "The Thousand and One Nights", "Kalila and Dimna", and other famous works of literature have been fully translated into Chinese from the Arabian, and they have been welcomed by broad masses of the Chinese people. Many young people of China study diligently the Arabian language. Take, for instance, the Peking University where I belong. Three hundred students who specialize in Arabic have been trained since liberation, and there are still more than eighty students taking this course there. Most of them work hard, for they understand the significance of their study.

In the cultural exchange between China and Iraq, the world-famous city of Bagdad is of great importance. It is, therefore, with great interest and high respect that we come to attend the millennial anniversary of the founding of Bagdad. We believe that the traditional friendship between our two countries will continue to develop, and that more beautiful flowers will grow on the ancient tree of friendship.

中国同孟加拉国的友谊源远流长

中国古代历史书上有很多关于天竺的记载。今天的孟加拉国所在地就是古代天竺的一部分。说明中国与天竺的关系,那可真可以说是源远流长了。在有文字的记载出现以前,就已经有了来往。比如在天文学上的二十八宿,两国古代都是知道的。又如许多神话故事,两国都有内容完全相同的。这样的故事在中国,见于屈原的《天问》以及其他的著作中。在天竺,则见于民间传说和一些古代典籍中。究竟谁影响了谁呢?现在还无法说清楚。但这并不是重要的问题。不管谁影响谁,我们从茫昧的远古以来就有往来,互相学习,这一点是肯定无疑的了。

后来,随着佛教的传入中国,两国之间的往来更加频繁了。许多天竺和尚来到中国,也有许多中国和尚到了天竺,到了今天孟加拉国所在的地方。中国晋代著名的高僧法显赴印度留学好像还没有到过东孟加拉。同时赴印度留学的其他僧人也好像都还没有到过东孟加拉。

从唐代著名的高僧玄奘(600—664)起,到东孟加拉去的中国和尚就多起来了。玄奘在他的名著《大唐西域记》卷十里有关于奔那伐弹那国(Puṇḍravardhana)、三摩呾吒国(Samatata)及以东六国和羯罗拏苏伐剌那国(Kaṃasuvaṃa)的记载。这些国究竟在今天什么地方?学者们之间是有争论的。但是奔那伐弹那国、三摩呾吒国和羯罗拏苏伐剌那国都是在今天的孟加拉国境内,大家的意见是一致的。关于奔那伐弹那国,玄奘写道:

“周四千余里。国大都城周三十余里。居人殷盛,池馆花林往往相间。土地卑溼,稼穑滋茂。般椓娑果既多且贵,其果大如冬瓜,熟则黄赤,剖之中有数十小果,大如鹤卵,又更破之,其汁黄赤,其味甘美,或在树枝,如众果之结实,或在树根,若伏苓之在土。气序调畅,风俗好学。伽蓝二十余所,僧徒三千余人,大小二乘,兼功综习。天祠百所,异道杂居,露形尼乾实繁其党。”

关于三摩呾吒国,玄奘写道:

“周三千余里。滨近大海,地遂卑溼。国大都城周二十余里。稼穑滋植,花果繁茂。气序和,风俗顺。人性刚烈,形卑色黑。好学勤励,邪正兼信。伽蓝三十余所,僧徒二千余人,并皆遵习上座部学。天祠百所,异道杂居,露形尼乾,其徒特盛。”

短短的一段话,对当时孟加拉的风土、人情、物产、果实、宗教、信仰,都做了生动具体的描绘。玄奘的记载今天成了极其珍贵的文献。玄奘本人也成为我们两国人民友谊的象征。

唐代另一个著名的高僧义净(653—713)也曾到过孟加拉。在他的《大唐西域求法高僧传》中,他提到僧哲禅师,“思慕圣踪,汎舶西域,既至西土,适化随缘,巡礼略周,归东印度,到三摩呾吒国。”可见另一个中国和尚僧哲禅师也到过孟加拉。

此外,唐朝还有很多中国和尚到过孟加拉,我们在这里不一一列举了。

孟加拉这个名字,在中国古代的史籍中,以及唐代的地理书或

旅行记中,似乎还没有出现。据我所知道的,最早出现是在宋代。《宋史》490(开宝八年冬)"东印度王子穰结说啰来朝贡"。宋赵汝适的《诸蕃志》卷上开始有关于孟加拉的记载:

"西天鹏茄啰国都号荼那咭城(Janagar)。围一百二十里"。

金朝兴定四年(1220年)乌古孙仲端西使也到过孟加拉。元代大德三年(1299年)奔奚里遣使来中国,带来虎、象及桫罗木船等物品。所谓"奔奚里",指的就是孟加拉。元汪大渊的《岛夷志略》中谈到朋加剌,指的也是孟加拉。

到了明初,由于东西交通频繁起来,中国书中有关孟加拉的记载也一下子多了起来。《明史》卷326记载说,永乐六年(1408年)榜葛剌王霭牙思丁遣使来朝贡方物。七年(1409年)其使凡再至,携从者二百三十余人,受到隆重的招待。自是比年入贡。十年(1412年),贡使将至,遣官宴之于镇江。使者告其王之丧,遣官往祭,封嗣子赛勿丁为王。十二年(1414年),嗣王遣使奉表来谢,贡麒麟及名马方物。十三年(1415年),遣侯显往榜葛剌。正统三年(1438年)贡麒麟。四年(1439年)又入贡。自是不复至。

在明初最著名的事件是三保太监郑和(1371—1435)下西洋。他曾几次到过孟加拉。随从郑和出使的人写了书。传到今天的有费信的《星槎胜览》、马欢的《瀛涯胜览》和巩珍的《西洋番国志》,这些书大概有些地方是互相抄袭的。我现在只把《瀛涯胜览》中有关孟加拉的记载抄录一段。

榜葛剌。地广人稠。财物丰硕。自苏门答剌国海行见山。并翠蓝岛(今晏陀蛮(Andaman)及呢古巴拉(Nicobars)二

> 群岛)西北行二千里方至浈地港(Chittagong)。更小舟入。五百余里至锁纳儿港(Sunurganw)。舍舟而陆。西南行三十五里站,至其国。有城郭。王宫暨大小府寺皆在城。乃回回人。风俗淳厚。男妇皆黑色。白者稀。男皆祝发。白布缠身。圆领长衣。仍束绦帨,蹑皮履。王及将领冠服,用回回制。甚洁整。语言榜葛俚(Bengali)自成一家。亦有巴儿西(Parsee)语者。市用银钱,曰傥伽。重三钱。径寸二分。面有文。以此权物价重轻。亦有海贝曰考黎(Cowry)。婚丧皆回回教。气候常热如夏。"

其余两书都差不多,我不再抄录了。汇集马欢、费信等的书而成的《西洋朝贡典录》,内容也一样,也不再抄录了。《明史》的记载,《皇明世法录》卷81的记载,有的也从这些书取来,内容差不多,更没有抄录的必要。

在明代编辑的《华夷译语》中有《孟加拉译语》一书,是专门供给中国翻译学习孟加拉语言的。从这一件事就可以看出来,我们两国当时交往之频繁、友谊之密切了。否则,还用得着翻译教科书或翻译手册吗?

明茅元仪《武备志》卷240中有郑和航海图,用地图把他从中国出发到亚非许多国家的航行路线画了出来。其中也有榜葛拉,旁边画着撒地港的地形,就是今天的吉大港(Chittagang)。

在这些交往中,有几件事情值得我们特别注意。第一,中国造纸术传入孟加拉。中国是发明造纸术的国家,这种技术传遍了全世界,其中也包括孟加拉。马欢在《瀛涯胜览》中描述孟加拉的纸说:

> "一样白纸,亦是树皮所造,光滑细腻,如鹿皮一般。"

《西洋番国志》里说：

"一等白纸，光滑细腻如鹿皮，亦有树皮所造。"

《西洋朝贡典录》讲到，孟加拉"有桑皮纸"。

第二是丝和瓷器。中国也是丝的原产地。丝当然也传到了孟加拉。元汪大渊《岛夷志略》说：

"（孟加拉）贸易之货用南北丝、五色绢缎、丁香、豆蔻、青白花器、白缨之属。"

《瀛涯胜览》，榜葛剌国说：

"货用金、银、布缎、色绢、青白花瓷器、铜钱、麝香、银珠、水银、草席、胡椒之属。"

明费信《星槎胜览》的记述与《瀛涯胜览》同。

《西洋朝贡典录》记榜葛剌"女子椎髻、短衫、围色布丝棉"。当时孟加拉丝织技术还不高。《瀛涯胜览》等书中说：

"桑柘蚕丝皆有，止会作线缲丝嵌于中并绢，不晓成绵。"

明初以后，由于种种原因，中孟两国的来往少了起来。特别是在西方殖民主义者侵入东方以来，我们的来往更受到阻碍。但是，人民的来往是什么人也阻止不住的。从中国清代的一些著作中，仍然可以找到来往的记载，清谢清高《海录》卷上就有关于孟加拉

的详细记载:

> “明呀喇,英咭利所辖地。周围数千里。西南诸番一大都会也。在徹第缸海西岸。由徹底缸渡海,顺东南风约二日夜可到。陆路则初沿海北行,至海角转西,又南行,然后可至。为日较迟,故来往多由海道,其港口名葛支里。”

除了谢清高以外,清代还有很多官员、学者和商人到过孟加拉。

从他们留下来的生动细致的记载中,可以看到,当时孟加拉的经济非常繁荣,文化水平很高,也许在当时的天竺是最高的。一直到今天,孟加拉文学,无论在印度或是在孟加拉国,水平都是最高的,其根源就在这里。

不管古代我们两国人民之间的来往和文化交流是多么频繁,不管我们对这种情况感到多么骄傲与欣慰;更重要的是我们目前的友谊与来往更加令人欢欣鼓舞。1947 年印、巴分治,东孟加拉成为巴基斯坦的一部分。我国周恩来总理于 1956 年 12 月 28 日和 1964 年 2 月 24 日两次到达卡访问,受到隆重热烈的欢迎。第一次访问达卡的时候,欢迎群众竟多达二十万人,占当时全城人口的三分之一,可见孟加拉人民对中国人民友谊之深厚。1971 年 12 月,孟加拉国成立,穆·拉赫曼当政,我们两国没有正式外交关系。但民间往来从未中断。1974 年 10 月 13 日,孟加拉国遭受水灾。中国红十字会向孟加拉灾民赠送小麦五千吨,若干针织品和毯子。1975 年 4 月 10 日,孟加拉国总统对董必武同志逝世向周恩来总理发来唁电。1975 年 5 月,在我国广交会期间,两国第一次签署了四个贸易协定。1975 年 8 月 15 日孟加拉国改换政府。8 月 31 日周总理电告孟加拉国总统,中国承认孟加拉人民共和国。9 月 1 日,艾哈迈德总统复电,欢迎中国承认,相信我们两国的关系“将得

到进一步加强和巩固。”1975年10月4日，两国外长在纽约签署联合公报，决定自即日起建立外交关系并互派大使。

从那时到现在，已经将近四年了。我们两国的友谊日益增强，往来日益频繁。1976年5月至7月，在不到两个月的时间里，孟加拉国先后派出了贸易、孟中友协、新闻和乡村发展等四个重要代表团到我国来访问。同年十一月，中国贸易代表团访问了孟加拉国。在这几年里，只是我一个人在北京大学就招待过几个孟加拉国的代表团。其中一个是宗教界代表团。由于我们的友谊基础雄厚，源远流长，所以我们总是有共同的语言，我们的感情总是很容易得到交流与共鸣。

1977年1月，齐亚·拉赫曼将军访华，受到中国政府和人民的热烈欢迎，大大地促进了两国关系的发展。同时，两国签订贸易协定和经济、技术合作协定。1978年3月，中国人民对外友协代表团访问孟加拉国，受到各界人士热烈欢迎。3月18日，李先念副总理访问孟加拉国，以齐亚·拉赫曼总统为首的孟加拉国广大官员和人民群众举国上下，隆重热烈欢迎了中国人民的使者。李先念副总理和齐亚·拉赫曼总统在讲话中总是强调我们传统的友谊，共赞中孟两国人民的友谊不断发展。

尽管我们两个国家社会制度不同，但是我们同属第三世界，我们在国内有许多相同或者相似的问题，在国外我们面临着许多共同的任务。在这风云多变的大地上，第三世界国家纷纷站起来，反抗大小霸权主义，保卫世界和平。我们的传统友谊已经有了几千年的历史，现在又添上了新的内容。我希望，而且也坚决相信，我们这十分古老的而又有了崭新的内容的友谊将会日益加强，将会开出更加灿烂绚丽的花朵。

1979年5月

答《外国文学研究》杂志记者问

记　者：您对东方文学，尤其是印度文学的研究造诣很深，首先想请您谈谈研究东方文学的意义。

季羡林：我天生地和人为地成了一个杂家。对印度文学、语言、历史、宗教等等，什么都懂一点，什么都不深入。我自己深以为苦，想改一改，但恐怕希望不大了。因此我对印度文学的研究根本谈不上什么造诣，更谈不到"很深"。

至于研究东方文学的意义，我认为是很大的。在历史上我们同东方国家有过程度不同的文化交流关系。今天我们又面临着许多共同的问题，有许多共同的利益。想写一部好的中国文学史，如果不了解我们同东方国家在文学方面互相学习的情况，就很难写得深入、全面。研究东方国家的文学，对发展我国文学创作，会有很大的好处，会有许多可供我们借鉴的地方。在政治上，这种研究还可以加强我们同东方国家人民的了解与友谊。

记　者：印度文学和中国文学在历史上一直是交光互影的。您和国内一些同志已经开展了这方面的比较研究，总的来说，也许还只是开始，不知道是不是该这样估计？这是一项十分复杂而有趣的课题，听说在年轻的专业工作者中有志者不是一两个，您看应该从哪些方面着手？需要注意些什么问题？特别是在方法论上，您有什么忠告？

季羡林：据我理解，这属于比较文学的范畴。现在有很多人想大力提倡一下比较文学，我完全赞成。有许多外宾经常问到我，中

国有没有比较文学系。我说没有。他们都感到很失望,而且很不理解。

要想研究比较文学,当然不限于印度文学。但是从中国方面来看,研究比较文学,首先必须研究印度。但是,一定要努力去探讨中印两国文学交光互影中的规律性的东西,决不能东拉西扯,牵强附会。那不叫比较文学,而叫"比附"文学。

要想从事这方面的研究,中印两国的文学都必须比较精通。否则无从着手。

记　者:我国青年一代对东方文学所知甚少,在这样的情况下,我们在教学与研究工作中如何引导青年学习东方文学?

季羡林:我们对东方文学的研究与介绍,在深度与广度方面都有所不足。社会上还存在着轻视东方文学的风气。东方国家的文学水平很不齐。但像印度、伊朗等国的古代文学,比之希腊罗马,毫无逊色,而且在某些方面还要超过西方。可惜我们工作跟不上,才产生了青年对东方文学了解很少的情况。要想引导青年学习东方文学,在教学方面必须增加这方面的课程。在研究方面,必须加强研究,能深入浅出,写出一些既有科学内容又容易理解的文章和书籍。

记　者:目前高等学校有关专业的外国文学课时很少,东方文学的教学比重似乎一时很难增加,特别是这方面的教师奇缺,问题不少。不知道您所主持的北大东语系,有什么打算?或者说,作为北大的副校长,东方文学研究的专门家,您有什么打算和设想?

季羡林:情况确实是这样。目前还有一个比较奇怪的现象,精通东方各国语言的同志们从事文学研究的不多,劲头也不大。而很多不懂东方语言的中文系的教师却对东方文学兴趣很大,干劲十足。在"文化大革命以前"相当长时期内这种情况就已存在。他们已经写出了不少的文学史之类的书籍和讲义。但因他们对语言

隔膜,书中难免有这样那样的问题。无论如何,他们的成绩和干劲是必须充分加以肯定的。

北大有三个外语系。专就东方语言文学系来说,我们有一百多教员,十几个语种,应该说,力量还是有点的。但过去对东方文学的研究提倡不力,所以谈不到什么成绩。现在我们已经注意到这个问题,已经成立一个东方文学研究室,从事文学研究的教师约有二十位,今后将大力开展这方面的工作。

最近一年以来,我们注意到,必须提倡比较文学的研究。在这方面我们以前毫无成绩。今后必须大力扭转这种局面。让我们高兴的是,在这一次外国文学学会的年会上,很多来自不同学校的同志们都表示出对比较文学研究的极大兴趣。中国比较文学研究会的成立就是最有力的证明。我想联合北大三个外文系和中文系共同协作成立一个比较文学研究室之类的机构,推动这方面的工作。

此外,最近有的同志同我谈到研究艺术史的问题,这里面包括中国艺术史和外国艺术史。我觉得这是一个很好的意见。最近有些报纸提到要提高中国学生艺术欣赏的能力,要对他们进行美育的教育。这实在非常重要。中国现在有不少的青年,艺术欣赏能力实在比较低,他们对文学、音乐、绘画等等方面好的东西简直不能欣赏,而对一些低级趣味却趋之若鹜,这种局面也必须扭转。

1980 年 12 月

正确评价和深入研究东方文学

今天在座的同志中，大多数是青年，女同志也很多，这说明我国东方文学的研究和教学工作后继有人，我十分高兴。我们年纪大了，早晚要交班的。为了东方文学的事业后继有人，我愿意跑一跑龙套，给青年同志们引一引路。

这是教育部举办的《东方文学》讲习班，参加讲习班学习的同志，都是高等师范院校的教师。因此，我讲一讲与东方文学有关的问题，供同志们参考。

一、“东方文学”的来历和含义

什么叫做“东方文学”？“东方文学”的来历和含义是什么？对这个问题不考虑，就觉得没有什么；仔细一想，就感到有问题了。“东方”本是一个纯粹的地理概念。但我们所说的“东方文学”如果只是一个单纯的地理概念，则麻烦了。一千多年来，我国总是把印度当作西方。唐时高僧玄奘从凉州出玉门关赴天竺，我们一直把这叫做“西天取经”，而现在印度则是东方的主要国家之一。梁漱溟写过一本《东西文化及其哲学》，书中的西方也是指印度而言。鲁迅在 1907 年写的《摩罗诗力说》中，对欧亚文学都有介绍，特别是对印度古代文学评价很高。鲁迅在论文中指出：“天竺古有《韦陀》四种，瑰丽幽夐，称世界大文；其《摩诃波罗多》暨《罗摩衍那》二赋，亦至美妙。厥后有诗人如加黎陀萨（Kalidasa）者出，以传奇鸣

世,间染抒情之篇。”(《鲁迅全集》,第一卷,人民文学出版社 1956 年版,194 页)但鲁迅也没有提出东方文学的名称。事实上,“东方文学”这个名称是在解放以后逐步形成的,它由单纯的地理概念而加入了政治的内容。我们所说的“东方”,指过去的殖民地、半殖民地,即我们现在所说的第三世界。文学是不能脱离政治的。“东方文学”这个概念既有地理因素,又有政治因素,是亚洲和非洲文学的总称。不过,日本不属于第三世界,从经济发展的水平来看,它应该属于西方国家集团,但其文学仍属于“东方文学”的范畴。由此可见,“东方文学”的概念还是比较复杂的,这也说明了东方文学构成的复杂性。这是我要讲的第一个问题。

二、关于西方国家对东方文学的评价问题

在西方国家中,东方文学是不大受重视的,他们奉行的是“欧洲中心主义”。这种错误观点对我们也有很大影响。听说教育部委托华中师范学院制订的高等师范院校外国文学教学大纲,把东方文学作为一个独立体系同欧美文学平行,这很好。直到今天,我们有些同志,甚至在学术界有影响的同志,对东方文学的评价仍然估计不足。例如在大百科全书外国文学卷的编写过程中,就反映了这种重西轻东的思想。从 1979 年起,为确定编写原则,多次开会,经过反复讨论,提出了实事求是地评价东西方文学的原则,规定了条目的规格、字数和评语内容。看来好像是一致了。可是,结果呢,不仅在字数上西方作家比东方作家多,而且评价也有一些差别。这说明有个别同志,特别是研究西方文学的同志,脑子里总看不起东方文学。

在西方国家中,则是欧洲中心主义,不管是历史、或是文学,都是如此。在某些西方人看来,好像什么都是西方第一,东方则什么

都不行。在苏联也是一样,什么都是苏联第一。我们既不同意欧洲中心主义的观点,也不同意什么都是中国第一的说法。这些都不是实事求是的科学态度。西方人对东方的看法,也是有变化的。印度过去没有自己写的历史,是英国人写的。十八到十九世纪的英国人写印度历史时,还是比较实事求是的。如对 1857 年印度民族大起义的原因的分析和评价,还是比较客观的,既没有过分美化英国宗主国,也没有过分地丑化印度。因为那时资本主义还处在上升时期,故尚能实事求是,重视历史事实。但在进入帝国主义阶段之后,英国人写印度史时则不同了,他们对印度极尽诬蔑、歪曲之能事,造谣、说谎,无所不用其极,把印度说得一无是处,简直是一个极其野蛮而落后的民族,这完全是颠倒事实。资本主义上升时期的资产阶级,还有一点信心,敢于讲一些真话。后来,走下坡路时,就不敢讲真话了。一个人吹牛、说谎、不敢讲真话,并不证明这个人强。一个阶级,一个国家,也是如此。文革期间"四人帮"不敢讲真话,因为他们没有信心。英国人歪曲印度历史,也是这样。

国内有的同志看不起东方文学,是不应该的。在西方作家中,有的对东方文学的评价还是很高的,如德国的歌德就是一个代表。歌德看了一本法译本的中国小说《风月好逑传》之后,准备据此写一部长诗。他说:他读了中国的这部传奇后,感到"中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样,使我们很快就感到他们是我们的同类人,只是在他们那里一切都比我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德。"他在回答"这部中国传奇在中国算不算最好的作品"的问题时,指出:"绝对不是,中国人有成千上万这类作品,而且在我们的远祖还生活在野森林的时代就有这类作品了。"(《歌德谈话录》,人民文学出版社 1978 年版,第 111—113 页。)对于歌德的意见,我们不能完全同意。因为他对一本在中国并不入流的小说,评价太高了。歌德对印度迦梨陀娑的名剧《沙恭达罗》的评价也是很

高的。看一看这些欧洲人论东方,我们国内那些看不起东方文学的同志怎样想呢?解放前,不仅外国人对我们中国和东方的文化评价不全面,我们自己也觉得什么都不如人家。如果说解放前我们比人家差,那么,新中国成立后,我们就不应该自己看不起自己了,我们一定要批判西方资产阶级的"欧洲中心主义",才能正确认识东方文学,正确评价东方文学,给东方文学以应有的地位。

三、如何正确评价东方文学

我们中国人讲的东方文学,不包括我们中国文学在内。但从世界文学的角度来看,应该包括中国文学。因此,我们对东方文学作出总的评价时,一定要把中国文学的成就包括在内,否则,就不可能对东方文学作出正确的评价来。

在评价东方文学时,我们坚决反对欧洲中心主义以及受其影响的资产阶级学者的错误观点,但是也不能说东方什么事都是世界第一,这也是不符合实际的。国家不论大小,都有自己的优点和缺点,都有自己的创造和不足,都会对人类做出或大或小的贡献,也都要向别的国家和民族学习。这就是历史唯物主义的观点,实事求是的观点。例如鲁迅的《狂人日记》、茅盾的《子夜》和巴金的《家》,日本岛崎藤村的《破戒》等,从形式上说都不是中国或日本的古典文学的继续,而是向西方(包括俄国)文学学习而得来的。但这种学习不是生搬硬套,而是具有新的、伟大的创造。例如鲁迅的《野草》和屠格涅夫的《爱之路——散文诗集》都是散文诗,形式相近。但鲁迅的《野草》不仅思想境界比屠格涅夫的《散文诗》要高,而且艺术性也强多了。比如在屠格涅夫的诗中,有几篇诗:《会见》、《我怜悯……》、《当我一个人的时候》,最后都写到坟墓,好像没有任何出路。而鲁迅的《过客》中,老翁虽向过客指示前面是坟,

而小女孩却向过客指出前面还有许许多多的野百合花和野蔷薇花。再如泰戈尔的短篇小说,从形式上看也受到欧洲文学,特别是英、法文学的影响,但又有伟大的创新。泰戈尔的短篇小说情节简短,篇幅不长,但容量很大,差不多都像一首诗那样优美动人。他不是简单地学习欧洲文学,而是有自己的独特风格,其艺术性往往超过契诃夫和莫泊桑。这些例子都说明东方近现代文学确实受到西方文学的影响,但又具有自己深厚的民族特点和伟大的创造。

欧洲文学同样也受到东方文学的影响。伊索寓言,薄加丘的《十日谈》,乔叟的《坎特伯雷故事集》,安徒生、格林的童话等,有一些故事同印度的《五卷书》相似。究竟谁受谁的影响,有两种不同的意见。我认为古希腊文学受印度文学影响的可能性更大一些。因为说伊索寓言影响了印度文学的根据不足,而印度文学通过波斯、阿拉伯而影响古希腊和欧洲文学,则有路线可循。不仅东方的文学对欧洲有影响,东方的哲学对欧洲也有影响。

从东方本身来看,东方各国的文学也是相互影响的。中古时期,东方形成三个文化圈:一是以中国为中心的文化圈;二是以印度为中心的文化圈;三是以阿拉伯为中心的文化圈。这几个文化圈之间也是相互学习、相互影响的。

总之,在评价东西方文学时,都要实事求是,既不能说东方什么都是第一,也不能妄自菲薄,更不能容忍欧洲中心主义者对东方文学的歪曲。

四、怎样才能学好东方文学

东方文学是否算作一门独立的学科?这有不同看法。我们应该承认这是一门独立的学科。要搞好国别文学的研究工作比较好办一点;搞东方文学的教学和研究工作,则范围太大了,不容易搞

好。但只要决心搞,还是可以做出成绩的。在座的一百多位同志中,大部分是三十岁左右的青年同志,是否有志于一辈子从事东方文学的教学和研究工作?我看应该下这个决心,应该为发展我国的东方文学研究和教学工作,贡献我们的一生。这是值得的,也是光荣的事业,而且一定会做出成就。如何才能学好东方文学?我在这里提出几点意见,供同志们参考:

第一,希望有志于从事东方文学工作的同志,在广泛了解和掌握东方各国文学概况的基础上,重点学习一个国家的文学,掌握这个国家的语言。平均使用力量,什么国家都搞一点,都不深入。但也只有比较宽广的基础,才有可能重点搞好一个国家文学的研究。这两者是相辅相成的。

第二,要加强对文艺理论的研究。我们有些研究国别文学的同志,研究水平老提不高,搞了二十多年,写出来的文章还是那样,了无进步。我看关键在于文艺理论水平不高。因此,加强马列主义理论和文艺理论的学习,十分重要。我指的理论有四个部分:(一)要加强对马列主义和毛泽东文艺思想的学习,这是第一重要的工作。(二)学习西方的文艺理论。从古希腊到现在,西方已总结了一整套的文艺理论。要好好学习莱辛、歌德、席勒、菲尔丁、雨果、巴尔扎克和高尔基等大作家关于文学的论述,也要看一看卢卡契的文章。他们的意见我们不一定都接受,但多看看,很有好处。朱光潜先生编写的《西方美学史》是一部很好的著作,大家要好好读一读。我在清华大学念书时,学的是西洋文学系,许多课程差不多都忘了,但听朱先生讲的西方美学史,至今没有忘记。(三)要学习中国的文艺理论。中国的文艺理论十分丰富,在世界文论中可以说是独树一帜。关于中国的文艺理论,可以读郭绍虞先生编写的《中国文学批评史》。近代学者王国维的《人间词话》(1908),也是一部值得参考的美学著作。但中国古代的文艺理论存在一个问

题，就是不大容易说清楚。如常用的“神韵”等词，就不大好理解。如有的著作中对孟浩然诗作的评价是：“自然浑成，而意境清迥，韵致流溢。”对韦应物的评价是：“风格婉丽，立调流美。”对骆宾王的评价是：“格高韵美，词华朗耀。”对张九龄的评价是：“缠绵超旷，各有独至。”“情致深婉，蕴藉自然。”这些古典用语，其意究竟何在？谁都难以说清楚。要译成现代的语文，用今天的科学语言来解释一下，就难了。如果要译成外文，则更难了。这是需要我们研究工作者解决的一个重大难题。（四）要学习东方国家的文艺理论。有的东方国家的文艺理论（如印度），也存在一个说不清楚的问题，同样需要用今天的科学语言去解释。

第三，要注意提高汉文的修养。有的同志写文章，别字连篇，病句很多，我劝青年同志们买一本新华字典放在案头，随时查一查。我今年七十多岁了，也经常查字典。我并不以此为丑，因为汉字太复杂了，要完全驾驭它，真不容易啊。

第四，希望研究东方文学时，要找出其内在的规律性来。研究任何一门学科，都要找出它的规律性。研究东方文学，也是如此。作为一门独立的学科，必然有其内在的联系和规律可循。东方文学在我国是一门年轻的学科，要掌握其规律还需要有一个探索的过程。如果我们的马列主义水平和文艺理论的修养深厚一些，只要我们肯钻研，勇于探索，是可以找出东方文学的规律来的。只有找出它的规律，东方文学才能真正成为一门具有独立体系的学科。

举办这次东方文学讲习班是很有意义的，它将为我国的东方文学研究事业的发展，创造一个良好的条件。我相信，在座的同志中，一定将会有人为东方文学事业做出巨大的贡献。我们的事业后继有人，前途无限。

关于开展敦煌吐鲁番学研究及人才培养的初步意见

粉碎"四人帮"以来,我们敦煌、吐鲁番学的研究又进入一个新的阶段,取得了显著的成绩。但是,我们也必须看到,我们在某一些方面;同其他一些国家比较起来,还有相当大的差距。俗话说:"冰冻三尺,非一日之寒"。造成这样的局面,由来已久。现在全国有关学者都有决心改变这个局面,大家都同意团结协作、振兴中华这个精神。因此,我们都有信心,发愤图强,急起直追,一定能够改变这种局面。

对于开展敦煌、吐鲁番学研究及人才培养,有一些想法写在下面,供同志们参考,请同志们指正。

一、编　　目

(一)编制文献目录

1.国内主要研究单位已入藏的敦煌写卷的胶卷、冲洗照片的目录

2.国内主要研究单位所藏敦煌吐鲁番学书籍刊物的联合目录

编制这两种目录的目的在于使大家了解文献的收存情况,既便于互通有无,又便于今后采购、添置尚缺文献。有些文献急待添购,特别是欧洲出版的某些原写卷的刊布物,例如,1939 年,德国莱比锡的 Zentralantiquariat 将 F. W. K. Müller, A. von Le Coq, W.

Bang, A.von Gabain, R.R.Arat 研究吐鲁番回鹘文献的作品集中再版,极便检阅。又,近年来,东德的 G.Hazai, M.Zieme 陆续刊布吐鲁番回鹘文原件;法国的 J.Hamilton 准备刊布敦煌的回鹘文献;1980 年起,法国开始刊布伯希和的《笔记》(Carnet de notes),其第一卷内容为伯希和编号敦煌第 1—30 洞的榜题、题款等。另外,西方转写、翻译和阗文献的著作(H.W.Bailey, R.Emmerick 等),研究塞语的学者(如 W.B.Henning)的论文集,近年来西德哥廷根大学和科学院出版的有关吐鲁番梵文佛典的字典和著作等等,也应尽早购齐。

(二)编制敦煌吐鲁番遗书、文物总目

1.搜集国内已出各种文书续目

2.编译英、法、俄、日等国已出各种目录

台湾中国文化学院已着手编译英国翟理斯的《伦敦所藏汉文敦煌卷子目录》,并在此基础上重编《伦敦所藏汉文敦煌卷子解题目录》,我们应从更大规模上进行这一工作。

3.在王重民先生主编的《敦煌遗书总目》基础上重编《敦煌吐鲁番遗书总目》

4.敦煌吐鲁番遗书目录

5.汇编敦煌吐鲁番出土的丝织品、幡幢、绘画目录

第一步是从已出版之中、日、西文书刊中辑录。

二、网罗散失

(一)伯希和所摄敦煌石窟照片

法人 R.Jera-Bezard 拟对 1924 年刊布的伯希和的六卷本《敦煌石窟》一书中数百帧照片重新加工

(二)巴黎集美博物馆、伦敦大英博物馆、Queen Victoria &

Prince Albert 博物馆、印度新德里国立博物馆、柏林国立博物馆等所藏幡幢、丝织品、绘画照片

可先从已出版的书刊中积累。

(三)东德、法国已发表和即将发表的吐鲁番回鹘文写卷照片

(四)国外已发表的和阗文、粟特文、藏文等语种的原写卷照片

(五)斯坦因、斯文赫定、勒寇克、格伦维德尔、大谷探查队等劫走的吐鲁番等地的其他实物照片

三、科　　研

谈到科研工作,我只想在这里提出两点,供同志们参考。第一,一定要了解世界各国以及国内各单位研究情况。要扩大视野,扩大知识面。在选定一个题目以后,一定要尽可能地搜集这方面的文献,包括其他学者的研究成果,只有在这个基础上,才能有的放矢,达到创新的目的。第二,对国外学者的研究成果,要客观地实事求是地予以评价。外国的个别学者盛气凌人,大言不惭。但有时候把中国古典文献句读点错,证明他们也不过是“银样镴枪头”,“泥足巨人”。尽管这样,他们的研究工作如果确有真知灼见,我们也决不抹煞。

在科研中,我想特别提出一个课题,就是文物保护的问题。这可能牵涉到一些科技问题。比如对壁画的保护问题,至今也并没能解决,我们中国学者有责任在这方面进行探讨。

四、人才培养

小平同志高瞻远瞩,多次讲到人才培养的重要。这是很有远见的。而我们眼前科研工作者队伍的情况是一个倒三角形。老的

专家最多,中年次之,年轻的同志最少。要想改变这种状况,就要努力培养人才。

培养人才的途径是多种多样的。在大学里设置有关敦煌、吐鲁番的专业,招收这方面的研究生。这是一个途径。此外还可以举办各种类型的、期限不同的讲习班,这也是一个有效的办法。杭州大学等单位已经这样作了。

从事敦煌、吐鲁番学的研究工作,需要多方面的知识,我在这里想提出一个我认为是我们的薄弱环节的事实,这就是,我们对新疆古代语言文字的研究基础太差,有一些语言,我们有少数的专家,有一些简直就是空白点,比如古和阗语、窣利语、佉卢文书写的尼雅俗语等等。我们应当尽快填补这个空白,否则认真的研究就很难谈得上。

培养民族科研工作者,比如新疆各族以及藏族,更是刻不容缓的任务。许多重要文物以及文献资料都保存在这几个地区。把这几个地区的学者,特别是青年学者,吸引来参加敦煌吐鲁番学(其中应该包括西藏保存的贝叶经),是会有利于这门学科的发展的。

五、人才交流

现在,一方面我们感到人才太少;另一方面却又积压人才。有的同志说,这是“人才的集体所有制”。我们必须改变这种局面,使得人尽其才,才尽其用。改变的途径就是人才交流。

我们希望大学与大学之间拆掉篱笆,我们也希望大学与科研单位之间拆掉篱笆,大家可以互通有无,让自己的专家学者到外地、外单位去讲学,去工作一段时间,特别是到边疆地带,比如说到敦煌、到新疆,限定期限,签定协议书。工作完了,仍回原单位。如果有人愿意留在那里,人才接受单位当然会欢迎的。人才所有单

位，也不要阻拦，大家都应该有一个全国一盘棋的观点。

六、出版工作

(一)发挥我国所长，刊布文书原件，出版图谱、资料集等

1.《敦煌石窟》第1—？册

2.雕塑图录

3.绘画图录(佛像画、佛本生、因缘、佛传画、经变画、佛教史迹壁画、供养人画像及其榜题、结衔等)

4.乐舞资料集

5.《吐鲁番出土文物》第1—10册

6.《吐鲁番古冢遗物》第1—10册

7.《吐鲁番晋—唐古墓发掘报告》

8.《吐鲁番出土文书》已完成三册，计划出版十册

9.《吐鲁番出土织品》

10.《吐鲁番出土艺术品》

11.《吐鲁番出土墓志》

12.在汉文典籍方面，应以专题分类的形式编辑出版。如

①儒家经书(全集，可分多册)

②唐及唐代以前的历代史书(全集，可分二册)

③唐代法制文书(律、令、格、式和判)(全集，可分为二册)

④唐代地志(全集，可分二册)

⑤唐代官府文书(全集，可分二册)

⑥北朝和唐代的户籍簿、计帐、差科簿(全集，可分三册)

⑦唐和五代的各种契约(全集，可分二册)

⑧唐代屯田营田文书(全集，可分二册)

⑨天文、历、算、医学(全集，可分三册)

⑩书仪(全集,可分四册)
⑪文字、音韵(全集,可分三册)
⑫类书(全集,可分四册)
⑬太公家教、兔园策府等(全集,可分二册)
⑭各种转贴、社约(全集,可分四册)
⑮寺院文书(全集,可出四册)
⑯吐蕃统治敦煌时期的文书(全集,可分二册)
⑰归义军时期的文书(全集,可分四册)
⑱历代文集(全集,可分多册)
⑲历代诗集(全集,可分多册)
⑳佛经(选集,可出多册)
㉑老子、庄子、文子、列子、抱朴子(全集,可出三册)
㉒道经(全集,可出二册)

(二)进行多方面的研究,出版论文集、专著等

1.配合出版吐鲁番文书,出版吐鲁番文集
2.阿斯塔那古冢研究
3.中亚,新疆、敦煌及内地石窟寺的比较研究,典型洞窟的综合考察和研究,石窟的断代
4.中亚、新疆、敦煌出土的丝织品研究
5.碑铭研究
6.敦煌吐鲁番雕塑(佛像之外包括华盖、佛像冕服等)绘画(壁画、屏风画、绢画、纸画、白描等)及其主题、图像、技巧等的研究
7.石窟建筑(包括佛龛、台座、禅窟等)
8.图案与纹饰研究
9.乐舞研究
10.书法研究

11.汉文典籍研究(儒家典籍、史籍、地志、类书、书仪、训蒙书、讲唱文学、韵文〔包括长短歌咏、押座文、谠倡、邈真赞、曲子词等等〕,通俗诗文、敦煌俗语俗字、韵书等等。)
12.敦煌石室经卷中未入佛藏著述(逸经、伪经、疑似经、杂经等等。)
13.敦煌的译经和经疏
14.敦煌佛教人物研究
15.敦煌的禅宗和汉藏文禅宗文献研究
16.敦煌吐鲁番地区佛教研究
17.敦煌吐鲁番地区其他宗教研究
18.敦煌的道教文献
19.从敦煌吐鲁番地区的宗教看中外文化交流
20.敦煌吐鲁番官私文书研究(诏敕、律令格式、告身、牒文、诉状、判辞、公验、过所、上表文、契等)
21.敦煌吐鲁番经济社会文书研究(手实、户籍、计帐、田簿、税役、兵役文书、车马坊文书、社司转贴、杂斋文等)
22.敦煌吐鲁番的寺院组织和寺院经济
23.河西史地、敦煌史地、吐鲁番史地研究
24.河西、吐鲁番地区的民族史
25.敦煌吐鲁番地区出土的民族文字、语言研究(目前有条件的,先组织人力,着手进行。如回鹘文和吐火罗文A(焉耆文)的《弥勒会见记剧本》等等)
26.中西交通史上的敦煌、吐鲁番
27.敦煌吐鲁番地区的天文历算之学
28.敦煌所见早期印刷品
29.敦煌吐鲁番的纸
30.见于汉、藏、和阗语文献的医学与本草

31.《吐鲁番—古高昌文化》

(三)出版定期学术刊物

七、机构设置、经费补助

敦煌学研究,已设有敦煌文物研究所,许多大学也设置了不同形式的机构。但对于吐鲁番学的研究,则至今尚无适当的机构。

(一)建立全国吐鲁番学图书资料中心

解放前,吐鲁番出土的文物,尤其是大批文书(包括汉文和回鹘文等)流散到国外,现在得知汉文文书主要在日本,回鹘文书则分散在德国。我们建议,在北京和新疆两地建立吐鲁番学图书资料中心。由北京图书馆或北京大学中国中古史研究中心和新疆社会科学院拨出专款建立《吐鲁番文书特别库藏》:1.采取各种措施、途径搜集、复制流散在德国和日本等地的全部吐鲁番出土的文书原件,制成缩微胶卷、照片。2.搜集、复制国内各文物博物单位保存的全部吐鲁番出土文书原件,制成缩微胶卷、照片。也可先编出文书目录。3.搜集、复制国外有关吐鲁番学研究已出版的专著、期刊、论文、报告等图书资料。先编制书目,以为全国从事吐鲁番学研究工作者提供资料和条件。

(二)创造条件,成立吐鲁番学研究机构

吐鲁番古文化群,是吐鲁番学研究工作的一批十分宝贵的完整的科学资料。但一百多年来,自然和人为的因素,使得吐鲁番地区的古迹遭到十分严重的破坏,有的古城已完全破坏。因此在吐鲁番地区急需要建立吐鲁番文物考古研究机构,负责全面的保护工作,并有领导有计划地组织专业力量开展考察研究工作。

当前,我们建议可先在全国文物管理委员会下对吐鲁番地区的全国重点文物保护单位,设立专门委员会。具体建议由文物局、

中国社会科学院考古研究所从北京、新疆物色从事考古、文物、古建等专业人员,志愿去吐鲁番从事文物考古工作,组成:高昌故城保护管理委员会、交河故城保护管理委员会、伯孜克里石窟保护管理委员会等。委员会的任务是:1.坚决认真贯彻国家文物法令,严厉制止各种破坏行为。2.由文物局拨专款解决农民在高昌故城内开荒种地的问题,购下高昌故城内全部土地,围绕高昌故城修建土坯围墙,有计划有管理地适当开放故城展览点。3.在专业委员会下设科学研究组,开展对故城的科学研究工作。首先对全城石窟进行全面测绘、航拍全城石窟照片,取得故城和石窟的全貌资料;然后将故城划分成若干个区,提出分区进行清理的意见和方案,报请全国文物管理委员会批准同意后,才开始工作。4.故城的保护修复工作,是一项极其严肃的科学研究工作,要坚决制止任何违反科学的修复工作,要防止古迹修复工作中的现代化倾向。修复工作开始以前,要先提出修复的工程方案,经全国文物管理委员会审查批准后,方能动工。

八、指导思想

为了把以上七项工作做好,还有一个最重要的条件,就是必须以马列主义为指导思想。我们是社会主义国家,做什么事都应以马列主义为指导,这本是天经地义的事。但是由于种种原因,目前社会科学界出现了一种轻视马列主义理论的倾向,好像马列主义理论现在不那么行时了。这是不利于科学研究工作的。同时,还有另一种倾向,就是抹煞考证在研究、整理古代典籍中的作用。个别学者粗枝大叶,引用资料不加考证,真伪不辨,来源不明。这样得出来的结论,不管用什么理论的花环来装饰,也是靠不住的,经不起推敲的。我们一定要认真细致地甄别资料。清代汉学家所使

用的方法，外国学者所使用的某些方法，只要有用，我们都可以使用。在这样的基础上，再运用马列主义的立场、观点、方法来驾驭资料，这样得出的结论就比较可靠。只有这样，才能开创出具有中国特色的敦煌、吐鲁番学，为振兴中华贡献我们能贡献的力量。

1983 年 6 月

东方文学

东方文学，顾名思义，就是东方的文学。但“东方”这个词儿的含义，却并不十分固定。从地理上来看，应该指的是亚洲。但是多少年来又搀入了政治含义，“东风压倒西风”，好像又指的是被压迫、被剥削的国家。不管怎样，根据上面两个标准，东方文学大体上指的是亚洲和北非说阿拉伯语国家的文学。它是同欧美等西方文学相对而言的。

这样一个含义，就决定了东方文学的特点。世界上不管哪一个国家的文学，都会有文学的共同性，这是不言而喻的，但是它们也各有特殊性。在历史上，东方各国人民都对人类的共同文化宝库有所贡献。但这并不否定某些国家对别的国家影响大一些。有的人称之为“文化圈”。不管这个名词儿正确与否，这种现象是有的。在东方，这样的“文化圈”可以说是有三个：中国、印度、阿拉伯伊朗伊斯兰。东方国家，有自己的传统，这是主。同时也受到这些文化圈的影响，这是辅。

自从西方殖民主义东来，东方国家不同程度地受到剥削和压迫。这种情况必然反映到文学创作上来。在最近一百多年以来，东方文学一个很重要的主题就是：一方面反对外来的殖民主义，一方面反对本国的封建主义。这样形成了的特殊性是西方文学所没有的。

这样一个特点就决定了东方文学对我们有特别重要的意义。近代史开始以来，中国人民在反对殖民主义、帝国主义方面，就同

东方其他国家的人民息息相通，互相同情，互相支援。到了今天，全国人民正在中国共产党的领导之下，意气风发、斗志昂扬地建设四个现代化。我们更需要加强同其他国家，特别是东方国家人民的友谊与了解，来保卫世界和平，而要做到这一点，就必须在更大的规模上，对东方各国人民的生活习惯、思想状况有进一步亲切的了解。怎么去了解呢？十亿人民都到国外去，是不可能的。退而求其次，就用得着文学作品。

除了政治上的考虑之外，还有学习上的考虑。中国有长达几千年历史的非常光辉灿烂的文学传统，这是宝贵的财富，我们必须加以继承，这是主。此外，我们也必须借鉴外国文学创作，首先当然是东方文学，这是辅。这对我们创造自己的有特色的社会主义新文学会有很大的帮助。有这个借鉴同没有这个借鉴是不相同的。从事文学创作或研究的人大概都会有这方面的感性认识。

但是研究阅读东方文学的意义还不只是这一些。现在全国，全世界也一样，有很多人正在从事一种似新而实老的学科的研究，这就是比较文学。从上一个世纪起，欧洲一些国家已经开始研究比较文学。近几十年来，简直可以说是风靡全球。最近几年，我们中国对比较文学的兴趣也发展很快，青年学生对此更表现出极大的兴趣。过去已经有一些外国学者表示一定要把东方文学纳入世界比较文学的轨道上，否则比较文学是不会有什么前途的。他们高呼要成立比较文学的东方学派，其中也包括中国学派，我认为这种想法是非常有道理的。过去是用西方文学同西方文学比，其局限性是明显的。一加入东方文学，则目光顿时扩大，倘若坚持下去，则比较文学必然大放异彩。

想要完成这一件工作，阅读和研究东方文学是绝对不可缺少的。有了东方文学的知识，无论进行东方文学与西方文学的比较，还是进行东方国家之间的文学的比较，都能够做到游刃有余，得心

应手,这是可以肯定的。

1983年6月

敦煌舞发展前途无量

首先要声明，我是一个典型的舞盲，我曾在欧洲看了十年芭蕾舞，又曾看过几十年的印度各派的舞蹈。但是，我应该承认，除了欣赏其中一些美丽的动作以外，对其内容和意义，我都有点丈二和尚，摸不着头脑。因此，几十年来，正如我安心做一个乐盲那样，我安心做一个舞盲。“朽木不可雕也”，对于舞蹈，我确实是一块朽木，又有什么办法呢！

但是，我这次到了兰州，参加中国敦煌吐鲁番学会成立大会和1983年全国敦煌学术讨论会，看了两次舞蹈：一次是甘肃省歌舞团演出的《丝路花雨》，一次是甘肃省艺校演出的敦煌舞基本训练和舞蹈小品的汇报。我意外地得到了极大的艺术享受，仿佛一声狮子吼，我心中豁然开朗！我这个舞盲似乎要睁开眼睛了。

中国古文化的瑰宝敦煌我是去过的。但是我欣赏的只是那些瑰奇多彩的壁画，雄伟壮丽的雕塑。我认为，壁画永远就是壁画，雕塑永远就是雕塑，我从来也没有想到怎样发展，怎样利用敦煌的壁画和雕塑。我知识范围的狭窄和眼界的短浅，决定了我只能想到这个程度，是强求不得的。

但是《丝路花雨》和敦煌舞基本训练汇报却明确无误地告诉我，敦煌壁画中的舞蹈姿态，可以发展成为五彩缤纷的舞剧和舞蹈小品。《丝路花雨》现在已经蜚声全国和全球，受到普遍的热烈的欢迎，推陈出新，发扬了祖国的艺术，为祖国争了光。舞蹈基本训练和一些舞蹈小品，虽然目前还只限于兰州，但是我同其他看过的

人都坚决相信,它也一定能走出兰州,走向全国,走向世界,同样推陈出新,发扬祖国艺术,为祖国争光。

这里的推陈出新,比我们平常了解的还颇有所不同,平常讲的是就本门艺术而推陈出新,这里却是从壁画而推陈出新成为舞蹈。换句话说,也就是从不同的艺术部门而推陈出新成另一部门的精品。这样的尝试,过去似乎还没有过。仅仅在这一点上,其意义也是巨大的。

如果我这样理解是正确的话,既然舞蹈能够做到,其他艺术部门为什么就不能做到呢?比如说,音乐。敦煌壁画中有不少的音乐场面,其中的乐器是比较具体的,因而是比较容易理解的。但是乐曲却非常不具体,因而也就非常难以理解。我们在兰州曾听到过古乐谱的破译演奏,尽管对破译结果还有不同的意见,但是我们听起来却有很深的感受。有许多著名的古曲,比如“何满子”、“阳关三叠”、“秦王破阵乐”等等,以前只知其名,现在却能听到其声,真是耳目为之一新。诗、乐、舞自古以来,是三位一体的艺术,后来才分了家。然而乐和舞是怎么也分不开的,古代的许多乐曲本来就是舞曲,所以舞蹈的推陈出新和音乐的推陈出新结合起来,听其声,观其容,不是更加有声有色吗?这些话完全是外行的话。既然想到了,就提出来供内行参考。

还有一些方面,也可以推陈出新,比如建筑、雕塑,这个已有人论述过,我在这里不再赘述。至于衣饰、家具等等,也都可以照此办理的。

现在再回过头来谈舞蹈。我在上面大力赞扬了敦煌舞。是不是说现在编出来的敦煌舞已经是尽善尽美了,用不着再发展了呢?不是的。宇宙间万事万物都是在不断发展的,敦煌舞何独不然?如果允许我这个刚睁开眼的舞盲说几句外行话的话,我就想提出一点意见。中国的艺术,尤其是诗歌,讲求神韵,讲求意境,讲求意

在言外，讲求羚羊挂角，无迹可求等等，用一句通俗的话可以说是让人看了有点余味无穷，如食橄榄，不是一吃完就一了百了。敦煌舞能否在推陈出新中，把中国传统艺术中的这些精华吸收进去呢？现在的敦煌舞好像缺少这一点中国味，这不是单纯指舞蹈动作的味，而是在艺术的整体创造上，让人一览无余，缺少含蓄蕴藉的韵味，缺少意境。

我认为，要做到这一点是并不容易的。这需要有多方面的文化修养，决不能一蹴而就。要对全部中国艺术史有比较精深的研究，对中国艺术理论要努力钻研，特别重要的是要对中国诗词有深入的研究，至少要背熟几百首古代诗词，七八十篇中国古文，从古代的名篇中简炼揣摩、含英咀华，体会什么叫神韵，什么叫意境，积之既久，自有所成，用到舞蹈上来，必然有同今天不同的效果。我们万不能专就技术论技术，就结构论结构，以为有了技术就万事俱备。一定要有高于表面上艺术的艺术和高于表面上结构的结构。给观众以更深的、更耐人咀嚼的东西。据我所了解的，现在从事舞蹈工作的一些青年或者中年，所缺少的正是这样的文化修养。如果真是这样的话，那就请有志之士考虑而且采纳我的刍荛之议，应用到敦煌舞的推陈出新上来，看看能产生些什么样的效果。

1983 年 8 月 24 日兰州—北京车上

《东方文学作品选》序言*

近几年来,在广大的读者中间,特别是在文学爱好者中间,更特别是在爱好文学的青年中间,对东方文学的爱好日益强烈。我个人认为,这是一件很值得祝贺的事情。这并不是因为我自己也算是一个东方文学研究者和爱好者,出于对东方文学的偏爱才有这样的意见,而是因为为了纠正过去的偏颇,让中国的外国文学爱好者能够全面地理解外国文学,达到借鉴的目的,更好地创造我们自己的有中国特点的社会主义新文学,我才热诚赞颂这种新风。

为什么说是纠正过去的偏颇呢?我说的偏颇是指抬高西方文学,贬低东方文学。只要平心静气地想一想,实事求是地看一看,谁都承认这种偏颇是存在的。在一些文章中,特别是在一些谈话或讲演中,我们经常可以听到、读到一些有意无意贬低东方文学的论调,特别是在个别的在文学界比较负责的同志们的言论中,有这样的意见,其影响更大,更有害。我并不想提倡"东风压倒西风",我只是想给东西方文学各以其应有的实事求是的评价,让读者们真能兼容并蓄,吸取必要的营养,如此而已。

回顾一下将近一百年来中国介绍外国文学的历史,是颇有启发的。林纾介绍的外国文学几乎全是西方文学,其中并无深奥不测的原因:林纾自己,我想并不一定有什么明确的东西方的概念,只是同他合作的人都是通英法文的,林纾必须仰仗这些人才能翻

---

* 《东方文学作品选》,季羡林主编,湖南人民出版社1986年9月出版。

译,其结果就是他所介绍的都是通过英法文而译出来的西方文学作品。这些作品起到了良好的作用,林纾在天之灵有福了,我们直到今天还要感谢他。

到了鲁迅时代,情况有了改变。鲁迅自己对文学有明确的界限,他的界限与其说是东方和西方,毋宁说是压迫者和被压迫者,而被压迫者偏偏多在东方。鲁迅希望被压迫者能发出声音,中国在当时也是没有声音的,所谓“无声的中国”者便是,印度的声音也不多。鲁迅希望这些没有声音的民族发出声音,并且让这声音昭告世界,振聋发聩,让被压迫者都能挺起身来,艰苦斗争,求得解放。因此他介绍的文学不限于东方,只要是被压迫者他全希望介绍,当然东方也包括在里面。我认为,鲁迅在介绍外国文学方面是一个划时代的里程碑,鲁迅的精神不朽了。我不说鲁迅在天之灵,因为他是不信这一套的。直到今天我们还蒙受其利。直到今天我们也都感谢他。

解放以后,介绍外国文学开创了一个新时代。三十五年以来,我们做了大量的翻译、介绍、研究、阐释的工作,成绩辉煌,远迈前古。介绍的作品,既有西方也有东方,既有古代也有现代。这大大地提高了我们外国文学研究的水平,大大地扩大了外国文学爱好者的眼界,对建设精神文明有极大的裨益。

但是,美中也有不足,主要是对东方文学的介绍还不够普遍,不够深入。在这个领域内,不论古代或是近、现代,都有不少的空白点。严格一点说,我们的读者对东方文学还没有看到全貌,对东方文学的价值还不能全面评价。其影响就是中国人民对第三世界国家人民的思想与感情,憧憬与希望,都缺乏实事求是的了解,从而影响了我们之间思想交流和友谊增长,也可以说是不利于我们的团结。

特别是在某一些同志心目中那种鄙视东方文学的看法,更不

利于东方文学的介绍与研究。我不愿意扣什么帽子,但如果说这些同志还有点欧洲中心论的残余,难道还不能算是恰如其分吗?

实际上,有这种想法的同志们,并不一定都精通东方文学,“东方”这个词儿,作为一个地理概念,其广无垠,民族、语言、宗教、哲学,各不相同,历史长短也大相径庭,文学造诣当然更是悬殊极大,谁也无法全部了解其文学成就,再加上我们介绍不够,只是给读者以一斑,而没能给他们以全豹,产生这样的误会是可以理解的。

但是理解并不是一切,我们要纠正错误的理解,加深正确的理解。能胜任愉快做这种工作的只有研究东方文学的同志们自己。我知道,这方面的同志们正在努力,成果一天比一天增加,成绩一天比一天昭著。但兹事体大,决非一朝一夕,一举手,一投足之劳,一蹴而就的。我们还要继续努力,还要等待。眼前编选的这一部《东方文学作品选》就可以说是在这方面一个努力的表现。

我祝贺这一部书的出版,我希望它能够给东方文学爱好者提供更多的精神食粮,给那极少数还怀偏见的同志们提供一个衡量的标准。我希望这一部书带着我的和我们的祝贺走向广大读者群中去。

1984年4月15日

《饶宗颐史学论著选》序

饶宗颐教授是著名的历史学家、考古学家、文学家、经学家，又擅长书法、绘画，在中国台湾省、香港，以及英、法、日、美等国家，有极高的声誉和广泛的影响。由于一些原因，在我国大陆，他虽然也享有声誉，他的论著也常常散见于许多学术刊物上，而且越来越多；但是他的著作还没有在大陆上单独出版过，因而限制了大陆学人对饶先生学术造诣的了解。这不能不说是一件令人十分遗憾的事。现在应中山大学胡守为教授之请饶先生自己编选了这一部《饶宗颐史学论著选》，准备在大陆上出版，这真是史坛佳话，大陆学人会热烈欢迎，这是毫无疑问的。

完全出我意料之外，饶先生表示希望我能为他的选集写一篇序言。我毫不迟疑地答应了下来，并不是因为我自认有这能力，我的能力是不够的，而是因为我认为这是一个光荣的任务和职责。同声相应，同气相求，古人对此，早有明训。大陆和大陆以外的同行们是应该相应、应该相求的。这对繁荣学术、交流感情，会有很大的裨益。更何况是像饶宗颐教授这样一个著作等身的学者呢？几年以前，饶先生把自己的大著《选堂集林·史林》三巨册寄给了我。我仔细阅读了其中的文章，学到了很多东西。在大陆上的同行中，我也许是读饶先生的学术论著比较多的。因此，由我来用序言的形式介绍一下饶先生的生平和学术造诣，可能是比较恰当的。中国有两句古话："桃李不言，下自成蹊"。即使我不介绍，饶先生的学术成果，一旦在大陆上刊布，自然会得到知音。但是，介绍一

下难道不会比不介绍更好一点吗?在这样的考虑下,我不避佛头著粪之讥,就毅然答应写这一篇序言。

我首先想介绍一下饶先生的生平。

饶宗颐,字固庵,号选堂,1917年6月生于广东省潮安县。幼承家学,自学成家。自十八岁起,即崭然见头角。此后在将近五十年的漫长的岁月中,在学术探讨的许多领域里做出了显著的成绩,至今不衰。为了醒目起见,我在下面列一个年表:

1935年—1937年	中山大学广东通志馆纂修,共三年
1944年—1945年	无锡国专(迁广西时)教授
1946年	广东文理学院教授
1947年—1948年	汕头南华大学文史系主任教授,兼潮州志总编纂
1948年	广东省文献委员会委员
1952年—1968年	香港大学中文系讲师——教授,共十六年。
其间,1963年	在印度班达伽(Bhandarkar)东方研究所研究
1968年—1973年	新加坡国立大学中文系首任教授兼系主任,共五年
其间,1970年—1971年	美国耶鲁大学客座教授
1972年—1973年	台湾中央研究院历史语言研究所研究教授,共五个月
1973年—1978年	香港中文大学中文系教授,系主任
1978年9月退休	
1978年—1979年	法国高等研究院(L'école Pratique des Hautes Études)第五组宗教部门客座教授,共一年

1980年　　日本京都大学及人文科学研究所客座教授，共四个月

现为香港中文大学名誉教授（中文系）及艺术系荣誉教授。香港大学名誉文学博士。1962年，获法国儒莲汉学奖（Prix Stanislas Julien, Académie des Inscriptions et Belles Lettres），又曾为法国科学中心（C.N.R.S）、远东学院（EFEO）研究员。1980年，被选为法京亚洲学会（Société Asiatique）荣誉会员。

现在介绍饶先生的著作。著作涉及的面很广。根据饶先生自己的归纳，分为八个门类：

一、敦煌学

1.《敦煌本老子想尔注校笺》　香港，1956年

2.《敦煌曲》　与Paul Demiéville教授合著　法国科学中心印，1971年《敦煌曲订补》史语所集刊

3.《敦煌白画》　法国远东学院考古学丛刊，1978年

4.《敦煌书法丛刊》　日本二玄社印，共二十九册，已出十册，1983年

5.《敦煌本文选》

二、甲骨学

1.《殷代贞卜人物通考》　香港大学出版社，1959年

2.《巴黎所见甲骨录》　香港，1957年

3.《欧美亚所见甲骨录存》　新加坡，1970年

三、词学

1.《词籍考》　香港大学出版社，1963年　北京中华书局重印增订本在排印中

2.《全明词》（稿）　已交中华书局编辑部，正在补苴国内资料

四、史学

1.《选堂集林》　香港中华书局,1982 年
2.《中国史学上之正统论》　香港龙门书局,1977 年
3.《潮州志汇编》　香港龙门书局,1965 年
4.《九龙与宋季史料》　香港,1959 年

五、目录学

1.《潮州艺文志》《岭南学报专号》共二期(第四卷第四期,1935 年及第六卷第二三期合刊,1937 年)又《潮州志》本
2.《香港大学冯平山图书馆善本书录》　香港龙门书局,1970 年

六、楚辞学

1.《楚辞地理考》　上海商务印书馆,1946 年
2.《楚辞书录》　香港,1956 年
3.《楚辞与词曲音乐》　香港,1958 年

七、考古学、金石学

1.《韩江流域史前遗址及其文化》(收入《选堂集林》)　香港,1950 年
2.《唐宋墓志》(法国远东学院藏拓本)　香港中文大学与法国远东学院合印,1981 年
3.《云梦秦简日书研究》　香港中文大学考古艺术中心专刊,1983 年
4.《曾侯乙墓钟磬铭辞研究》　同上,排印中
5.《楚帛书》(考证现存美国之 Chú Silk Manuscript)　香港中华书局,排印中
6.《星马华文碑刻系年》(收入《选堂集林》),新加坡,1972 年

八、书画

1.《黄公望及其富春山图》 香港中文大学文物馆专刊，1977 年

2.《虚白斋书画录》 日本东京二玄社，1983 年

从上面这个著作表中可以看出，饶宗颐教授的学术研究涉及范围很广，真可以说是学富五车，著作等身。要想对这样浩瀚的著作排比归纳，提要钩玄，加以评介，确非易事，实为我能力所不逮。因此，我只能谈一点自己的看法，而且主要是根据本书中所选的论文，只在十分必要时，才偶尔超出这个范围。

从世界各国学术发展的历史来看，进行学术探讨，决不能固步自封，抱残守缺，而是必须随时应用新观点，使用新材料，提出新问题，摸索新方法。只有这样，学术研究这一条长河才能流动不息，永远奔流向前。讨论饶先生的学术论著，我就想从这个观点出发。我想从清末开始的近一百多年来的学术思潮谈起。先引一段梁启超的话：

> 自乾隆后边徼多事，嘉道间学者渐留意西北边新疆、青海、西藏、蒙古诸地理，而徐松、张穆、何秋涛最名家。松有《西域水道记》、《汉书西域传补注》、《新疆识略》，穆有《蒙古游牧记》，秋涛有《朔方备乘》，渐引起研究元史的兴味。至晚清尤盛。外国地理，自徐继畬著《瀛环志略》，魏源著《海国图志》，开始端绪，而其后竟不光大。近人丁谦于各史外夷传及《穆天子传》、《佛国记》、《大唐西域记》诸古籍，皆博加考证，成书二十余种，颇精瞻。(《清代学术概论》)

梁启超接着又谈到金石学、校勘、辑佚等等。其中西北史地之学是清代后期一门新兴的学科；在中国学术史上，这是一个新动向，值得特别重视。金石学等学问，虽然古已有之，但此时更为繁荣，也

可以说是属于新兴学科的范畴。这时候之所以有这样多的新兴学科崛起，特别是西北史地之学的兴起，原因是多种多样的。赵瓯北的诗句："江山代有才人出，各领风骚数百年"，应用到学术研究上，也是适当的。世界各国的学术，都不能一成不变。清代后期，地不爱宝，新材料屡屡出现。学人的视野逐渐扩大。再加上政治经济的需要，大大地推动了学术的发展。新兴学科于是就蓬蓬勃勃地繁荣起来。

下面再引一段王国维的话：

> 古来新学问之起，大都由于新发见之赐。有孔子壁中书之发见，而后有汉以来古文家之学。有赵宋时古器之出土，而后有宋以来古器物古文字之学。惟晋时汲冢竹书出土后，因永嘉之乱，故其结果不甚显著，然如杜预之注《左传》，郭璞之注《山海经》，皆曾引用其说，而竹书纪年所记禹、益、伊尹事迹，至今遂成为中国史学上之重大问题。然则中国书本上之学问，有赖于地底之发见者，固不自今日始也。（《女师大学术季刊》，第一卷，第四期，附录一：《近三十年中国学问上之新发见》，王国维讲，方壮猷记注）

这里讲的就是我在上面说的那个意思。王国维把"新发见"归纳为五类：一、殷墟甲骨；二、汉晋木简；三、敦煌写经；四、内阁档案；五、外族文字。我觉得，王静安先生对中国学术史的总结，是实事求是的，是正确的。

近百年以来，在中国学术史上，是一个空前的大转变时期，一个空前的大繁荣时期。处在这个伟大历史时期的学者们，并不是每一个人都意识到这种情况，也并不是每一个人都投身于其中。有的学者仍然像过去一样对新时代的特点视而不见，墨守成规，因

循守旧,结果是建树甚微。而有的学者则能利用新资料,探讨新问题,结果是创获甚多。陈寅恪先生说:

> 一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流(借用佛教初果之名)。其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也。(《陈垣燉煌劫余录序》,见《金明馆丛稿二编》,1980年,上海古籍出版社)

陈先生借用的佛教名词"预流",是一个非常生动、非常形象的名词。根据这个标准,我们可以说,王静安先生是得到预流果的,陈援庵先生是得到预流果的,陈寅恪先生也是得到预流果的,近代许多中国学者都得到了预流果。从饶宗颐先生的全部学术论著来看,我可以肯定地说,他也已得到了预流果。

我认为,评介饶宗颐教授的学术成就,必须从这一点开始。

谈到对饶先生学术造就的具体阐述和细致分析,我想再借用陈寅恪先生对王静安先生学术评介的几句话。陈先生说:

> 然详绎遗书,其学术内容及治学方法,殆可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证。凡属于考古学及上古史之作,如殷卜辞中所见先公先王考及鬼方昆夷玁狁考等是也。二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。凡属于辽金元史事及边疆地理之作,如萌古考及元朝秘史之主因亦儿坚考等是也。三曰取外来之观念与固有之材料互相参证。凡属于文艺批评及小说戏曲之作,如红楼梦评论及宋元戏曲考唐宋大曲考等是也。此三类之著作,其学术性质固

> 有异同,所用方法亦不尽符会,要皆足以转移一时之风气,而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学,范围纵广,途径纵多,恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也。(《王静安先生遗书序》,见《金明馆丛稿二编》)

陈先生列举的三目,我看,都可以应用到饶先生身上。我在下面分别加以论述。

一、地下实物与纸上遗文

饶宗颐教授在这方面的成就是非常显著的。一方面,他对中国的纸上遗文非常熟悉,了解得既深且广。另一方面,他非常重视国内的考古发掘工作。每一次有比较重要的文物出土,他立刻就加以探讨研究,以之与纸上遗文相印证。他对国内考古和文物刊物之熟悉,简直达到令人吃惊的程度。即使参观博物馆或者旅游,他也往往是醉翁之意不在酒,而是时时注意对自己的学术探讨有用的东西。地下发掘出来的死东西,到了饶先生笔下,往往变成了活生生的有用之物。再加上他对国外的考古发掘以及研究成果信息灵通,因而能做到左右逢源,指挥若定,研究视野,无限开阔。国内一些偏远地区的学术刊物,往往容易为人们所忽略;而饶先生则无不注意。这一点给我留下了深刻的印象。

把饶先生利用的地下实物归纳起来,约可分为八项:

(1)古陶;

(2)甲骨、金文(鼎彝);

(3)铁器、丝绸;

(4)秦汉残简;

(5)出土写本(缯书、帛书等);

(6)碑铭;

(7)敦煌卷子;

(8)吐鲁番文书。

我在下面依次谈一谈。

(1)古陶

在《说卍(svastika)——从青海陶文试谈远古羌人文化——》一文中,饶先生从青海乐都县柳湾墓地出土的陶器上的花纹符号联想到古代雅利安人旧有的卍符号,又联想到世界其他各地的,特别是美索布达米亚的类似的符号,从而推论其间的关系,并论到古羌人的文化,时有柳暗花明之妙。可能有人对这种推论方法提出怀疑。但是这毕竟能启发人的想象,开阔人的视野。幻想力和联想力对学术探讨有时候是不可缺少的。

(2)甲骨、金文(鼎彝)

在《谈"十干"与"立主"——殷因夏礼的一、二例证》这篇论文中,饶先生利用出土资料,特别是甲骨文,以及古代典籍,比如三国谯周的《古史考》、汉代的《白虎通》等等,还有《礼记》、《史记》等等,来研究夏代文化。在这里,饶先生特别强调甲骨文的重要性。他写道:

> 我们还得把考古遗存同传世文献结合起来进行考察和研究。……值得特别提出的是甲骨文,在甲骨文中有许多关于商代先公先王的记载,在时间上应该属于夏代的范畴,可看作是商人对于夏代情况的实录,比起一般传世文献来要可靠和重要得多,我们必须而且可以从甲骨文中揭示夏代文化的某些内容,这是探索夏文化的一项有意义的工作。总之,我认为探索夏文化必须将田野考古、文献记载和甲骨文的研究三个

> 方面结合起来，即用“三重证据法”（比王国维的“二重证据法”多了一重甲骨文）进行研究，互相抉发和证明。

饶先生的意见同陈寅恪先生的意见是完全一致的。特别值得注意的是他提出的“三重证据法”，虽然王静安先生对甲骨文的研究也是异常注意的。

在《道教原始与楚俗关系初探　楚文化的新认识》这篇论文中，饶先生一方面利用马王堆出土的缯书论证楚地的月名，另一方面又利用许多出土的钟磬铭推测出楚国使用的律名，又利用宁乡出土的人面方鼎，推测出楚地信仰黄老之学由来已久；东汉三张之设鬼道，为人治病请祷，这样的活动秦汉之际楚地已极普遍。饶先生把这一些现象综合起来，探讨了楚文化问题，并指出王国维对楚的地域尽量缩小的做法，是不符合实际情况的。

在本书入选的论文以外，还有许多篇论文利用甲骨文、金文和鼎彝等以阐明历史事实，见《选堂集林·史林》等书，这里不再赘述。

(3)铁器、丝绸

在《道教原始与楚俗关系初探》这一篇论文中，饶先生除了利用上面提到的那一些地下遗物之外，还利用了从长沙一百八十六座战国墓中出土的铁器、从马王堆和江陵马山出土的丝绸，以论证楚文化，从而提出了崭新的见解，解决了一些以前没有解决或者根本没有提出来的问题，我认为，这是有说服力的。

(4)秦汉残简

在利用残简方面，饶先生更显得得心应手。在《唐勒及其佚文》一文中，他利用山东临沂出土的残简《唐革赋》，以及其他一些文献辑出了唐勒的一些佚文。在《汉书》中，唐勒列于宋玉之前，其赋四篇全部佚失。饶先生对唐勒的辑佚工作为楚辞研究提供了新的资料。

在《说零》一文中，饶先生利用了甲骨文、敦煌卷子、《广雅释诂》、《开元占经》等等，论证了中国零字符号与印度等地同一个符号的关系，又利用长沙、信阳竹简及楚缯书研究了零字的形象；在这里，零字的形象〇不是圆形，而是横式长方形。

(5)出土写本(缯书、帛书等)

在《略论马王堆〈易经〉写本》一文中，饶先生把马王堆三号墓所出帛书《易经》与传世本《易经》对照，研究了这一部经典中的许多问题。在《再谈马王堆帛书周易》中，同样提出了，而且解决了一些新的问题。在《五德终始说新探》一文中，他利用了马王堆出土的《老子甲本》后《佚书》探讨了五德终始说的来源问题。五德终始说向来被认为出自驺衍。饶先生则根据研究结果提出了此说实当起于子思的这一个新看法。

(6)碑铭

饶先生在这一方面的创获是非常突出的。他利用碑铭的范围很广，从中国藏碑一直远至法国所藏唐宋墓志，都在他的视野之内。《论敦煌石窟所出三唐拓》一文主要从中国书法史的观点上来研究伯希和携走的三个唐代拓本。在《从石刻论武后之宗教信仰》一文中，他利用碑铭探讨了武后的信佛问题。几十年以前，陈寅恪先生在他的论文《武曌与佛教》中曾详细探讨过这个问题。他谈的主要是武后母氏家世之信仰和她的政治特殊地位之需要。他指出，武后受其母杨氏之影响而信佛，她以佛教为符谶；他又指出，《大云经》并非伪造；对唐初佛教地位之升降，他作了详细的分析。总之，陈先生引证旧史与近出佚籍，得出了一些新的结论。陈先生学风谨严，为世所重；每一立论，必反复推断，务使细密周详，这是我们都熟悉的。但在《武曌与佛教》这一篇文章中，陈先生没有利用石刻碑铭。饶先生的这一篇文章想补陈先生之不足，他在这里充分利用了石刻。他除了证实了陈先生的一些看法之外，又得出

了一些新的看法。他指出,武后在宗教信仰方面一度有大转变,晚年她由佛入道;他又指出,武后有若干涉及宗教性之行动,乃承继高宗之遗轨。陈、饶两先生的文章,各极其妙,相得益彰,使我们对武后这一位"中国历史上最奇特之人物"(陈寅恪先生语)的宗教信仰得到了一个比较完整的了解。

在《法国远东学院藏唐宋墓志引言》一文中,饶先生详细叙述了法京所藏唐宋墓志的情况。他认为,研究这些墓志的字体,有助于敦煌学者以经卷字体为断代标准的想法。在另一方面,他又强调:"墓志可校补世系,与地志、史传、文集参证,史料价值尤高。"无疑这是非常正确的意见。《李郑屋村古墓砖文考释》一文则是饶先生专门探讨九龙古墓中出土的砖文的著作。

(7)敦煌卷子

饶先生对敦煌卷子十分重视,在他的文章中他广泛利用敦煌卷子。我在这里仅仅从选入本书中的文章中挑选几个例证。

在《老子想尔注考略》中,饶先生根据敦煌卷子详细地研究了《想尔注》,并得出结论说,《想尔注》成于张鲁之手,讬始于张陵。在《梵文四流母音 ṛ ṝ ḷ ḹ(鲁流庐楼)四字母对中国文学之影响》一文中,他研究了敦煌抄本鸠摩罗什的《通韵》。他追溯了 ṛ ṝ ḷ ḹ 这四个梵文字母在汉文中的各种译法。其中最早的译法是鲁流卢楼,见于《通韵》,以后还有不少不同的译法。这许多不同的译法,表达的音是相同的,它们就成了唐人作佛教赞歌时的和声。宋洪迈《夷坚志乙集》说:"能于席上指物题咏、应命辄成者,谓之合生。""合生"是否即"和声"或'合声"的异体呢? 不管怎样,自鸠摩罗什时代起,印度悉昙即影响了中国文学,长达八个世纪之久。在《从"睒变"论变文与图绘之关系》一文中,饶先生根据敦煌发现的变文,论述了中外诸家对于"变"字的解释,并提出了自己的看法。《论七曜与十一曜》是饶先生关于天文方面的一篇论文。他利用了

许多敦煌卷子,其中有宋初开宝七年(974年)十二月十一日的批命本子,研究了七曜与十一曜的关系,探讨了屡见于中国载籍的《聿斯经》的内容,阐明了古波斯占星学对中国的影响。《北魏冯熙(? —495)与敦煌写经》一文,是敦煌卷子《杂阿毘昙心经》的一篇跋。饶先生在这一篇论文里搜集了许多关于冯熙的材料,指出这一位北魏的大贵族倾心缮写佛经,《杂阿毘昙心经》是他让人抄写的佛经中的一种,是从外面流入敦煌的。

在许多没有收入本选集的文章中,饶先生也利用了敦煌卷子,比如《选堂集林·史林》中的《穆护歌考》等等都是。请参阅。

(8)吐鲁番文书

饶先生对吐鲁番文书也十分重视。在《说鍮石——吐鲁番文书札记》一文中,他从文书残帐中"归买鍮石"一语的"鍮石"一词出发,追溯了鍮石的梵文原文,以及它在中国文献中出现的情况,从而说明了中外文化的交流。

二、异族故书与吾国旧籍

饶宗颐教授在这方面取得了很大的成绩。这一方面的内容是很丰富的,中外关系的研究基本上也属于这一类。在饶先生的著作中,中外关系的论文占相当大的比重,其中尤以中印文化交流的研究更为突出。我就先谈一谈中印文化交流的问题。有一些涉及中印文化关系的文章,比如说《梵文四流母音 ṛ ṝ ḷ ḹ(鲁流庐楼)四字母对中国文学之影响》等等,上面已经介绍过,这里不再重复。我在这里只谈上面没有谈过的。

在《安荼论(aṇḍa)与吴晋间之宇宙观》一文中,饶先生从三国晋初学者,特别是吴地的学者的"天如鸡子"之说,联想到印度古代婆罗门典籍中之金胎(hiraṇyagarbha)说,并推想二者之间必然有某

种联系。中国古代之宇宙论,仅言鸿濛混沌之状,尚未有以某种物象比拟之者。有之,自三国始。汉末吴晋之浑天说以鸡卵比拟宇宙。印度佛经中讲到许多外道,其中之一为安荼论。“安荼”,梵文原文 aṇḍa 之音译,义为鸡卵。他们就主张宇宙好像是鸡子的学说。印度古代许多典籍,比如说梵书、奥义书、大史诗《摩诃婆罗多》等等,都有神卵的说法。估计这种说法传入中国,影响了当时中国的天文学说,从而形成了浑天说。最初宣扬这种学说的多为吴人。这种情况颇值得深思,而且也不难理解。吴地濒海,接受外来思想比较方便,陈寅恪先生的《天师道与滨海地域之关系》,讲的就是这种情况。

《蜀布与 cīnapaṭṭa——论早期中、印、缅之交通》是另一篇讨论中印交通史的重要论文。在中印文化交流史上,中、印、缅之交通是一个至关重要的问题。伯希和(Paul Pelliot)、夏光南、李华德(Walter Liebenthal)、桑秀云等中外学者对于这个问题都有专门论著。饶先生在他的这一篇论文中对过去的研究成果都加以分析与评价:肯定其正确的,补充其不足的,纠正其错误的,同时并提出了自己的看法,把对于这个问题的研究提高到一个新的水平。饶先生在论文中触及很多问题。他引证了《政事论》(Arthaśāstra)以及其他印度古籍中出现的 cīna(支那、脂那)一词,加以论列,确定其出现的年代。对 cīnapaṭṭa 一词,他也做出了解释。总之,这是一篇很有启发性的文章,我们从中可以学习很多东西。顺便说一句,文中说:“又帛叠一名,应是 Paṭṭa 的音译。”似可商榷。榊亮三郎《翻译名义大集》5867,paṭṭaḥ(汉)失译(和)绿绢。paṭṭa 是丝绢之类的东西,与蚕丝有关。此外,汉译《大般涅槃经》记述佛陀死后,以白疊(帛疊)缠身。梵文原文《大般涅槃经》与此处相当的一句话是 kāyo vihataiḥ kārpāsair veṣṭyate, kārpāsa 这个字相当于汉文的“白疊”;但此字一般译为“劫贝”,即棉花也,与丝绢无关。法国学者

Przyluski 也把此字理解为棉布。(见 Ernst Waldschmidt, Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha, AAWG, Phil.—Hist. Kl. Dritte Folge, Nr. 30, 1946)

还有一篇有关中印文化交流的重要文章,这就是《华梵经疏体例同异析疑》。中印两国经疏体例多有类似之处,其中必有密切联系。过去章太炎、梁任公、柯凤荪等皆有所论列。近来牟润孙先生亦有专文论述。印度古代婆罗门教之经,语句极简短之能事,非有注疏,义不能明,故经疏往往合刊。最著名的例子就是伟大的语法学家波你尼之经(sūtra)、伽迭耶那之注(vṛtti, vārtika)与帕檀阇利之疏(即《大疏》Mahābhāṣya),三位一体,相为依存。在这一方面,中国肯定也受到了印度的影响。《文心雕龙·论说篇》说:"圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。"其中似有印度影响。柯凤荪说:"义疏之学,昉自释氏。"他看出了问题关键之所在。饶先生在本文中追溯了印度注疏的源流,研究了佛教之经与婆罗门教之经不同之处,指出:"以文体论,释氏之所谓'经',多讲论叙之文,与婆罗门修多罗之为短句奥义,文体迥异。"读饶先生这一篇文章,我们也会得到很多启发。

饶先生论述中印文化关系的文章,不止这三篇。在一些不是专门讨论这个问题的文章中,他也往往谈到中印文化关系。这样的文章,我在上面已经谈到一些,这里不一一列举了。

大家都知道,中印文化交流关系头绪万端。过去中外学者对此已有很多论述。但是,现在看来,还远远未能周详,还有很多空白点有待于填充。特别是在三国至南北朝时期,中印文化交流之频繁、之密切、之深入、之广泛,远远超出我们的想象。在科技交流方面,我们的研究更显得薄弱,好多问题我们基本没有涉及。前几天,我会见了印度国家科学院前执行秘书 Dr. B.V. Subbarayappa,他是著名的化学家,又是蜚声国际的自然科学史专家。他同我谈

到了很多中印科技交流的历史,尤其医疗矿物交流的情况。我深深感到,我们在这些方面的知识何等浅陋。我们要做的工作还多得很,我们丝毫也没有理由对目前的成绩感到满意,我们必须继续努力。我们要向饶宗颐教授学习,在中印文化关系史的研究上,开创新局面,取得新成果。

除了中印文化关系以外,饶先生还论述到中国在历史上同许多亚洲国家的关系。《早期中日书法之交流》这一篇论文,讲的是中日在书法方面的交流关系。《说诏》一文讲的是中缅文化关系。《说鍮石》一文讲的是中国同中亚地带的科技交流关系。《阮荷亭往津日记钞本跋》则讲的是中越文化关系。这些论文,同那些探讨中印文化关系的论文一样,都能启发人们的思想,开拓人们的眼界。我在这里不再细谈。

三、外来观念与固有材料

我在这里讲的外来观念是指比较文学,固有材料是指中国古代的文学创作。饶宗颐教授应用了比较文学的方法,探讨中国古代文学的源流,对于我们研究中国古代文学史也有很多启发。

在《〈天问〉文体的源流》一文中,饶先生使用了一个新词"发问文学",表示一个新的概念。他指出,在中国,从战国以来,随着天文学的发展,"天"的观念有了很大的转变。有些学者对于宇宙现象的形成怀有疑问。屈原的《天问》就是在这样的环境下产生出来的。饶先生又进一步指出,在《天问》以后,"发问文学"在中国文学史上形成了一个支流,历代几乎都有摹拟《天问》的文学作品。饶先生从比较文学的观点上探讨了这个问题。他认为,这种"发问文学"是源远流长的。世界上一些最古老的经典中都可以找到这种文学作品。他引用印度最古经典《梨俱吠陀》中的一些诗歌,以证

实他的看法。他还从古伊朗的 Avesta 和《旧约》中引用了一些类似的诗歌,来达到同样的目的。中国的《天问》同这些域外的古经之间是一种什么样的关系呢? 苏雪林认为可能有渊源的关系,并引证了印度的《梨俱吠陀》和《旧约》。饶先生似乎是同意这种看法。我自己认为,对于这个问题现在就下结论,似乎是为时尚早。但是,不管怎样,饶先生在这一方面的探讨,是有意义的,有启发的,值得我们认真注意的。

在《汉字与诗学》一文中,饶先生从 Ezra Pound 的一段话出发,讨论了汉字与诗的问题。Ezra Pound 认为,埃及人用象形文字表示声音,而中国则保留了象形文字的象形作用。饶先生的看法是,汉字不仅重形,而且也重声。他研究了最古的汉字和最早用韵的叙事诗,探讨了“骈字”的来源,指出,在诗的构成中骈字是最重要的骨骼。他又研究了单音字与复词的产生和形声字之美学作用。他认为,形符和声符各各引起不同的联想,这对于构成诗的语言有力而方便。他又进一步分析了韵的作用和对偶与声调。在饶先生分析、研究的这些语言现象中,有一些是中国汉字所独具的特点,这些东西对于构成汉诗起决定性的作用。

我觉得,饶先生在本文中提出来的问题,是一个非常重要的问题。前一些时候,我参加了一个座谈会。讨论的中心议题是中国文学的特点,它与外国文学不同之处何在。我个人认为,所谓中国文学的特点应该包括两个方面:内容和形式。内容不大容易说清楚,大体上应该就是表现在共同文化上的共同的心理素质。关于这一点,我一时还说不具体,也许是当局者迷,旁观者清吧! 我现在先引一段德国伟大诗人歌德对于中国文学的看法。歌德说:

> 中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样,使我们很快就感到他们是我们的同类人,只是在他们那里一切都比

> 我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德。在他们那里,一切都是可以理解的,平易近人的,没有强烈的情欲和飞腾动荡的诗兴,因此和我写的《赫尔曼与窦绿台》以及英国理查生写的小说有很多类似的地方。他们还有一个特点,人和大自然是生活在一起的。你经常听到金鱼在池子里跳跃,鸟儿在枝头歌唱不停,白天总是阳光灿烂,夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的,只是月亮不改变自然风景,它和太阳一样明亮。……正是这种在一切方面保持严格的节制,使得中国维持到几千年之久,而且还会长存下去。(朱光潜译《歌德谈话录》页112)

我决不是说,歌德的话就是真理。但是他说的这番话难道就没有一点值得我们深思,值得我们回味的地方吗?

谈到形式,这比较容易说得具体,说得明白。饶先生在《汉字与诗学》一文中谈的正是这个问题。在这里,关键就是汉字。中国汉文诗的特点与汉字有紧密的联系。就拿韵律作一个例子吧。韵律是世界各国诗歌共有的特点(自由诗除外)。印度梵文诗歌绝大多数是用长短音节来表示韵律,英文诗是用轻重音,中国则用平仄。表示的形式虽然不同;但是根本原理是一致的,这就是,诗歌的节奏必须有高有低,有起有伏,抑扬顿挫,不能平板,不能单调。如果只有一个音,那就成不了音乐。饶先生在他的文章中探讨了一些与诗的形式有关的问题,韵律也在探讨之列。所有这一切都是从汉字这个特点出发的。他虽然没有明确提出要探讨中国文学的特点,中国诗歌的特点;但是他做的工作正是围绕着这个问题进行的。我认为,对中国文学的研究者和欣赏者来说,这个问题是头等重要的问题,也是一个比较复杂的问题,又是一个尚未得到应有的重视的问题。我们应该把这个任务承担起来。

上面我从三方面介绍了饶宗颐教授的学术成就。尽管这三大方面有很大的概括性,但仍不能包容一切。本选集中还有不少的文章是无法归入这三大方面任何一个方面的。我现在也把这一类的文章简略地加以介绍。这些文章约略可以分为六类:

第一类 中国史

《明嘉靖汪本〈史记殷本纪〉跋——兼论殷商之总年》 根据明本的《史记·殷本纪》,探讨了商殷之积年,提出了自己的新看法。

《新莽职官考》 王莽篡位以后,官制复古,创造了一些从古书中抄来的官名。然而名号屡更,苛碎烦赜。饶先生对职官名称和担任这些官职的人,进行了探讨。

《补宋史邓光荐传》 邓光荐宋史无传,饶先生为补之。

第二类 高僧传记

《金赵城藏本〈法显传〉题记》 饶先生在这一篇论文中研究了《法显传》的几个不同的名称。他指出,岑仲勉先生坚持的《佛游天竺记》这个名称,原为胡本,为显师所携来,并不是《法显传》。饶先生进一步又研究了金藏本特异之点。

第三类 人物

第一个是乐产。《史记·封禅书》司马贞《索隐》提到乐产这个名字,但他的生平,向来未详。在《乐产及其著述考》这一篇论文中,饶先生搜索群籍,找到了乐产的片言只句,为我们了解这个人物提供了有用的资料。

第二个是李贽。《藏书》是明代这一位特异的思想家的主要著作。饶先生在《记李贽〈李氏纪传〉》一文中,经过了细致的对勘,确定《李氏纪传》实即未刊刻以前的《藏书》的稿本之一。对李卓吾的研究,这是一个有意义的贡献。

第三个是吴昌硕和沈石友。《缶翁与沈石友信片册跋》考证了

二人之间在一段时期内的书信往还,兼及当时流寓上海的一些名流之间的关系。

第四个是刘昉。《钞本刘龙图戏文跋》一文,虽然跋的是戏文,实际上探讨的却是刘昉的生平。

第四类　地志

饶先生不到二十岁即参加中山大学广东通志馆的纂修工作,后又担任潮州志的总编纂。因此,他对地志有湛深的研究,又有丰富的经验。《〈潮州志汇编〉序》是他为元、明、清、民国各种潮州志汇编本写的一篇序。在这里,他研究了历代潮州志的存佚问题,而且确定了相传已佚的郭春震志实未亡佚,为今后编纂更详细的潮州志做出了重要的贡献。还有一篇与地志有关的文章是《港九前代考古杂录》。饶先生根据香港和九龙地区考古资料,探讨了许多地名的地望问题。

第五类　《太平经》

《〈太平经〉与〈说文解字〉》一文探讨了这两部书之间的关系。《说文解字》中有许多不甚可解之说,可于《太平经》中获得解答。许慎有时用阴阳五行之说来解释字源,有人颇以为怪。其实这是东汉学术风气使然,不足诟病。

第六类　《说郛》和《梦溪笔谈》

《〈说郛〉——明嘉靖吴江沈瀚钞本〈说郛〉记略》一文介绍了伯希和等中外学者研究《说郛》的情况。对明沈瀚的钞本进行了分析对比,给以比较高的评价。

《〈梦溪笔谈〉校证一则》一文对沈存中的《梦溪笔谈》中记郑夬谈易一条进行了校证,北宋时《易》学一大公案,即郑夬与邵康节的矛盾问题,得到了澄清。

饶宗颐教授收入本选集文章的主要内容、饶先生的学术成就

和治学方法，就介绍到这里为止。我的介绍基本上都是根据这一部选集来做的，很少涉及集外的文章。我的意思是说，饶先生学术论著的精华决不限于本选集；我只根据本选集来做介绍，也难免有其局限性。但是，仅从本选集来看，饶先生治学方面之广，应用材料之博，提出问题之新颖，论证方法之细致，已经能给我们留下深刻的印象，在在给我们以启发。我决不敢说，我的介绍全面而且准确，我只不过是尽上了我的绵薄，提出了一些看法，供读者参考而已。

如果归纳起来说一说的话，我们从饶宗颐教授的学术论著中究竟得到些什么启发、学习些什么东西呢？我在本文的第一部分首先提出来一个重要的问题：进行学术探讨，决不能固步自封，抱残守缺，而必须随时接受新东西。我还引用了陈寅恪先生的“预流果”这一个非常形象的比喻。我在这里再强调一遍：对任何时代任何人来说，“预流”都是非常重要的。我们做什么事情，都要预流，换一句通俗的话来说，就是要跟上时代的步伐。生产、建设，无不有跟上时代的问题。学术研究何能例外？不预流，就会落伍，就会停滞，就会倒退。能预流，就能前进，就能创新，就能生动活泼，就能逸兴遄飞。饶宗颐先生是能预流的，我们首先应该学习他这一点。

预流之后，还有一个掌握材料，运用材料的问题。我们都知道，进行学术研究，掌握材料，越多越好。材料越多，在正确的观点和正确的方法的指导下，从中抽绎出来的结论便越可靠，越接近真理。材料是多种多样的；但是我们往往囿于旧习，片面强调书本材料，文献材料。这样从材料中抽绎出来的结论，就不可避免地带有片面性与狭隘性。我们应该像韩愈《进学解》中所说的那样：“玉札丹砂、赤箭青芝，牛溲马勃，败鼓之皮，俱收并畜，待用无遗。”我在上面已经多次指出，饶先生掌握材料和运用材料，方面很广，种类

很多。一些人们容易忽略的东西，到了饶先生笔下，都被派上了用场，有时甚至能给人以化腐朽为神奇之感。这一点，我认为，也是我们应该向饶先生学习的。

中国从前有一句老话："学海无涯苦作舟"。如果古时候就是这样的话，到了今天，我们更会感到，学海确实是无涯的。从时间上来看，人类历史越来越长，积累的历史资料越来越多。从空间上来看，世界上国与国越来越接近，需要我们学习、研究、探讨、解释的问题越来越多。专就文、史、考古等学科来看，现在真正是地不爱宝，新发现日新月异，新领域层出不穷。今天这里发现新壁画，明天那里发现新洞窟。大片的古墓群，许多地方都有发现。我们研究工作者应接不暇，学术的长河奔流不息。再加上新的科技成果也风起云涌。如今电子计算机已经不仅仅限于科技领域，而是已经闯入人文科学、社会科学的藩篱。我们从事社会科学研究工作的人，再也不能因循守旧，只抓住旧典籍、旧材料不放。我们必须扫除积习，开阔视野，随时掌握新材料，随时吸收新观点，放眼世界，胸怀全球；前进，前进，再前进；创新，创新，再创新。这就是我读本选集以后的主要感想，也是我写这一篇序言的主要用意之所在。愿与海内外志同道合者共勉之。

1984年9月10日

时为旧历中秋，诵东坡"但愿人长久，千里共婵娟"之句，不禁神驰南天。

《西藏现藏梵文贝叶经目录》序

我国西藏藏有极其珍贵的梵文贝叶经,这并不是一个秘密。早在半个多世纪以前,印度学者和意大利学者就曾到过西藏,看到过梵文贝叶经,而且还把一些珍本拍过照,在国外出版过不完全的目录。

但是,我们这一座梵本宝库究竟如何,数量和质量究竟如何,却仍然是一个谜,对全世界有关的学者,对全西藏人民,对全中国人民,都是如此。这不能不说是一件极大的憾事。全世界和全中国关心西藏学术文化的学者,迫切希望解开这个谜,如大旱之望云霓。

我们党的十一届三中全会以后,天日重明,乾坤朗朗。各方面的关系逐渐理顺,民族关系之好也达到了空前的水平。多杰才旦同志,西藏文化局和文物管理委员会的同志们,关心藏族文化的发展,关心藏汉两个民族的团结,关心中印两大民族的友谊,做了许多重要的工作。在他们的直接关怀下,中国社会科学院世界宗教研究所的年轻学者罗炤同志,受命调查和编纂西藏古寺庙和各单位所藏梵文贝叶经目录。在不算太长的时间内,他在藏族同志的协助下,做了大量的出色的工作。初步摸清了这个宝库的内容。编纂了这样一部目录。只要稍微看一下这一部目录的内容,就不能不给它以极高的评价。在编录的贝叶经中,有文学艺术和语言学,有佛教哲学、因明学和密宗经典,还有天文学和医学,真是琳琅满目,美不胜收。其中有的是世界孤本,有的是海内孤本,有的虽

非孤本,但也自有其独特的价值。这些经卷在印度本土久已散佚,但却完整地保留在中国的西藏。印度人民得知此事,恐怕要欢喜雀跃吧。我在上面曾说到,西藏收藏的梵文贝叶经对我们来说是一个谜。现在的这一部目录不啻是一把解开这个谜的金钥匙,而这一把金钥匙就在我们手中,我们恐怕也要欢喜雀跃吧。

过去,我们中国由于有了敦煌石窟的藏书而对世界的学术研究做出了巨大的贡献,曾经轰动过全世界。今天,西藏的梵文贝叶经,就其意义来说,至少可以同敦煌宝藏媲美。这又是我们中华民族,特别是西藏民族对世界文化的一大贡献。这一个贡献将会大大地促进中印文化交流问题的研究,促进中印两国人民的友谊,促进藏汉两族文化交流的研究,促进印度佛教史的研究。敦煌学这个响亮的名称久已蜚声世界学术之林。如今应该再有一个西藏梵文贝叶经学,我相信,这个同样响亮的名称也将会蜚声世界学术之林。

目前这一部目录当然只能算是一个开端,尽管是一个非常良好的开端。至于对这些梵文贝叶经深入钻研与探讨,还有待于藏汉两族学者的共同努力,有待于印度和世界其他国家学者的共同努力,而前者尤为重要。因为,只有我们两族学者共同努力,互相学习,互相支援,才能做出十分优异的成绩。否则,如果各自为政,互不依靠,以我们今天的人力而论,则成绩必然大大减色。我想,两族有识之士必然会同意我的看法的。这种共同努力还必然是长期的。敦煌学的研究已经有了八九十年的历史,但远远不能说已经研究透彻。西藏梵文贝叶经学,再加上其他藏文档案和资料,其量大大超过敦煌藏书,其问题之多、之重要也远远超过,决非八九十年可以完成的。因此,这是一个长期的、十分有意义的工作,藏汉两族的学者,盍兴乎来!

我自己对这方面的研究,兴趣极大,知识不多。我是一匹老

马，但并不识途。不意以古稀之年，躬逢盛事，衷心欣慰，无言可喻。我以我们伟大祖国能有这样的宝库而感到骄傲，能有多杰才旦同志这样的高瞻远瞩锐意发扬民族文化的干部而感到骄傲，能有西藏文化局和文物管理委员会的眼光远大的西藏同志们而感到骄傲。行将见西藏梵文贝叶经学之花迎风怒放，藏汉两族学者的共同努力结出丰硕之果，而振兴中华的精神也从而得到发扬。是为序。

1985年7月11日于北京大学

敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用

敦煌学这个名词,第一个使用的是陈寅恪。他在为陈垣的《敦煌劫余录》一书所写的序中说:“敦煌学者,今日世界学术之新潮流也。自发见以来,二十余年间,东起日本,西迄英法,诸国学人,各就其治学范围,先后咸有所贡献。”这个名称从此就沿用下来。凡与敦煌石室所发现的文献以及敦煌石窟壁画、雕塑等有关的问题,都是敦煌学研究的对象,这是一门综合性的学科。

吐鲁番学这个名词,是一个新名词。本世纪初起,东西方一些所谓探险家在新疆吐鲁番地区发掘出大量的文献和文物,许多国家的学者从事这方面的研究,取得了显著的成绩。这种学问被称之为吐鲁番学,它也是一门综合性的学科。

我之所以把敦煌学与吐鲁番学合在一起介绍,是因为敦煌和吐鲁番这两个地方都是丝绸之路上的重镇,而丝绸之路又是古代东西文化交流的大动脉,对于它的研究,是当今世界上引起人们注意的学问之一,有极其重要的意义。这一条大动脉像一条红线,把许多地名,比如龟兹、于阗、楼兰等以及我国境外的一些地名连接起来,标志出我国先民和外国商人、僧侣、外交使节等活动的情况以及东西方文化的交光互影。

注重对我国西北文化的研究,在清后期就已经形成为一种历史趋势。要深入研究西北文化和历史,就必须有新的发现和新的材料。王国维说:“自古新学问之起,大都由于新发见之赐。”(《女

师大学术季刊》第1卷第4期)陈寅恪也说过:“一时代之学术,必有其新材料与新问题。”(《〈敦煌劫余录〉序》)在敦煌和吐鲁番发现的文献和文物,可以说就是王国维和陈寅恪所讲的“新发见”、“新材料”,它在学术研究中占有极其重要的地位,因而形成了敦煌学和吐鲁番学。在长达七八十年的发展过程中,这两门新学问日益显示出蓬勃的活力,绚烂的光彩,产生了多方面的影响。今天,无论在我国,还是在外国,它已经成了一门地地道道的显学。在许多国家,每年都有大量的专著出版。在外国许多大学里,都设有专门讲座讲授这两门学问。敦煌学、吐鲁番学的内容异常丰富,甚至有点庞杂。要笼统地来谈它在中国文化史上的地位和作用,不容易说清楚,不能不从几个方面来加以叙述。

第一,对研究中国历史和地理的价值。在敦煌和吐鲁番(以及新疆其他地区)新发现的史料,给中国丰富的史料增添了异样的光彩,弥补了许多以前意想不到的空白。比如,在唐朝,吐蕃乘安史之乱占领了敦煌,到了大中二年(848年),张议潮驱逐吐蕃镇将,归唐后受赐号为归义军节度使。其后,张氏归义军和曹氏归义军相继统治敦煌地区,大约一直延续到1036年西夏取敦煌。张、曹两家统治敦煌,前后达二百年。这一段历史牵涉到的中国国内民族及民族文化交流的关系,都是过去所不详者,只是靠着敦煌文献的帮助才弄清楚。这些文物和文献,还可以帮助我们了解唐代的政治、经济、社会制度等方面的情况。有关土地制度的文献,使我们知道了均田制实行的细节:一些籍帐、差科簿、契约、社司转帖,可以帮助我们了解徭役、兵役制度;许多关于唐律的文书,可以与现存的唐律互证;水部式记载了水利管理条例;许多文书还告诉了我们唐代的烽堠制度、借贷制度、氏族制度、官制及老百姓储粮的情况;还有许多社会史的史料,使我们能够了解唐时的物价,劳动力的价值,僧尼的生活,人民的服饰、食品、游乐情况,以及喜庆宴

会、婚丧嫁娶等一些风俗习惯。

中国地理学的研究有极其悠久的历史。唐代是地理知识日趋丰富、地理著作日益增多的一个时代,这种情况也反映在石室藏书上。石室中藏有不少地理佚书,比如《沙州图经》、《西州图经》、《贞元十道录》、《诸道山河地名要略》、《沙州伊州地志》、《敦煌录》、《西天路竞》、《沙州地志》、《释家地志》、《寿昌县地境》、《沙州城土境》等,连著名的玄奘的《大唐西域记》,石室中也藏有残抄本。所有这些地理书,对研究中国中古史地有重要作用。

第二,对研究中国文学艺术的价值。敦煌石室藏书的发现对研究中国文学史的影响,超过其他方面。首先是变文的发现。所谓变文是一种韵文和散文混合在一起用于说唱的通俗文学体裁。有人把它归入俗讲(为什么叫"变文",至今中外学者尚无一致的意见)。变文的内容大体上可以分为两类:一类是佛教故事,比如《降魔变文》、《地狱变》等,其中很多是写本。一类是中国历史上的故事,比如《舜子至孝变文》、《王昭君变文》等。这种新文体实际上开了宋代"平话"的先河,可过去我们对此毫无所知。其次是诗歌。著名文学家韦庄的《秦妇吟》,在他的全集中未收入,却在敦煌石室中发现了。诗中保存了许多晚唐农民起义的史料,对研究唐代历史和文学都有极大的帮助。属于俗文学范畴的还有一些辞赋、歌曲、俚曲、小说等。长篇叙事歌曲《董永行孝》、《大汉三年季布骂阵词文》,以及《晏子赋》、《韩朋赋》等,都是新发现的文学史史料。

说到通俗文学,过去不大为研究中国文学史的人注意,甚至被摒于文学史之外。在诗歌和散文方面,我们的先民确实有极其辉煌的成就,但它们毕竟不能代表中国文学史的全部,事实上,好多正统文学都是从通俗文学发展而来的。敦煌石室的发现,使我们对这一点认识得更加清楚了。

在艺术方面,包括壁画、绢画、雕塑、书法、石窟、建筑、音乐、舞蹈等,内容丰富,数量巨大。从六朝一直到宋、元各朝,都可以在这里找到它们的作品,这些对研究中国艺术和中国艺术史具有极其重要的意义。敦煌石窟里的壁画,以及吐鲁番和新疆其他地区一些石窟中的壁画,真是琳琅满目,美轮美奂。从题材上来看,佛经故事居多。也有一些世俗的内容,比如说张议潮出游图等。山水画也不少。在这些画的画面中,人物和事物多种多样,有采果、伐木、狩猎、耕作、捕鱼、取水、操舟、角牴、习射、修塔、扫除、建屋、肩舆、贸易、背纤、守卫、收获、扬谷、沐浴、游泳、屠场、挤奶、车、马、车夫、马夫、武士、力士、农民、小贩、小市民、各种植物和野兽等等,从中可以看出当时人民的生活实况。在雕塑方面,敦煌和吐鲁番等地石窟中的雕塑,透露出犍陀罗艺术的影响。关于音乐和舞蹈,从壁画中大体可以看出一些音乐场面和舞蹈场面,其中反弹琵琶的形象是非常有名的。还有许多乐器、乐谱和舞谱。

第三,对研究语言学、音韵学的价值。敦煌石室中保存了一些同中国语言学和音韵学有关的古籍残卷,比如《字宝碎金》、《俗物要名林》、《千字文》等。在吐鲁番发现了西汉人史游的《急就篇》残卷。在敦煌卷子中常常可以碰到一些俗字和俗语,对研究中国文字、语言发展和演变的重要作用,是在别的文献中找不到的。一些音义的书和韵书,如玄应和慧琳的《一切经音义》残卷,陆法言的《切韵序》等,也都很有价值。

敦煌石窟中发现的一些少数民族语言的卷子,其中有古藏文、窣利文、西夏文、于阗文、龟兹文、回鹘文。古藏文卷子不但保留了藏族的材料,而且还能用来补证汉文《尚书》等古籍。在新疆发现的古代民族语言也有回鹘文、吐火罗文(A 焉耆文,B 龟兹文)、窣利文、于阗文。回鹘文残卷保存了大量有关政治、经济、宗教、哲学、文学、艺术的材料。于阗文和窣利文都属于伊朗语

系。今天我国新疆帕米尔高原还有说属于伊朗语系方言的民族。至于吐火罗文,其价值更为突出。它的发现,给印欧语系比较语言学提出了新问题,促进了这一门学问的发展。前几年发现的吐火罗文(A焉耆文)的《弥勒会见记剧本》,同回鹘文本一样,给我国文学史提出了新的研究课题。一些现已不存在的民族的语言,我们曾毫无所知,只是由于敦煌和吐鲁番文献的发现,才使它们重见天日。

第四,对研究宗教问题的价值。首先是佛教,唐代敦煌地区佛教流行,僧尼在人口中占有不小的比例,寺庙也很多。寺庙都有自己独立的经济,役使人数不少,有的还放高利贷。石室藏书中,佛典约占95%。多数是手写本,少数为刻本,有的还有题记。有的佛经已经失传,有的译本与现在的不同。佛经中最多的是《妙法莲花经》、《大般若波罗蜜多经》、《金刚经》、《金光明经》、《维摩诘经》等,这些都是僧尼日常念诵的。这些古老的刻本和写本,对研究佛经的版本,有一定的用处。石室中道教的经典有大量发现,如《太玄真一本际妙经》等。最引人注目的是老子的《道德经》、《老子道德经序诀》、《老子道德经义疏》,河上公简注和释文等。此外还有一些佛道争衡的材料。儒家经典[1]也有不少,如《孝经》、北齐写本《春秋左传集解》和唐写本《春秋谷梁传集解》、《尚书》、《论语》等。这些都对校勘古籍有极其重大的价值。此外,还有少量过去曾一度流行过而现在已经绝迹了的摩尼教和火祆教的经典,引起了中外学者的兴趣。他们写出了一些很重要的文章,讨论这些宗教在中亚一带和我国新疆及内地流传的情况,弥补了宗教史研究中的一些空白。

第五,对研究古代科技及其他方面的价值。除了政治、经济、社会情况以外,还有不少有关科技方面的资料。石室中有《本草》残卷,医方残卷;有天文历算的书籍,如二十四气七曜日历。从石

室写本用的纸张可以看出中国古代造纸、潢纸、印刷术的进展。我国是发明印刷术最早的国家，北宋沈括详细记述了活字印刷的情形，实际上雕版印刷始于唐后期。敦煌石室保存了一份唐咸通九年(868年)刻印的《金刚般若波罗经》，是全世界现存有明确纪年的最早的印刷物。它刻印的精美、纯熟程度告诉人们，印刷术在此之先至少经历了约一百年的发展过程。中国书籍的装帧是由卷轴到册页，这个特点的演变过程，从敦煌文献中也可看出来。简策、卷轴、蝴蝶装、裱褙装的书籍都可从中找到，有些写本书用的是朱栏或乌丝栏等，有的书中经朱墨点校，这些可以看出唐代书籍的式样。此外，还有一些绢、量器、军器，形象地说明了当年的社会生产水平。

第六，对研究中外文化交流史的价值。敦煌石窟的存在本身就是中外文化交流的结果。没有中外文化交流，就没有敦煌，它成了文化交流的见证者。敦煌、吐鲁番和新疆其他地区是东西文化交流的孔道，沿着丝绸之路，文化交流的痕迹，像石窟、古庙、古城到处可见。在建筑、石窟艺术和雕塑、壁画风格上，到处可以看到外国文化的影响以及中外文化交融的痕迹。在敦煌石室中发现了梵文本《心经》，在新疆吐鲁番地区发现了大量的梵文佛经写本，也有文学作品。如佛教大诗人马鸣的著作，在印度久佚，它的发现，弥补了印度梵文文学史上的一个空白。莫高窟壁画上，画着玻璃器皿，有的表现出萨珊伊斯兰的艺术风格，说明西亚地区的玻璃器皿已经输入中国。新发现的丝织品上也有伊朗风格的图案。这些都说明东西文化互相影响的情况。在敦煌石室中还发现了唐代新罗(今朝鲜)僧人慧超的《往五天竺国传》。他由海路到达印度，后从陆路返回，途经新疆一带来到中国。他的著作受到了研究中西文化交流史的学者的高度重视。中外僧人旅行记录数目不少，有的已佚，有的现存这里。我还想提一下有关中印技术交流的敦煌

残卷(《敦煌遗书总目索引》,商务印书馆 1962 年版,P.3303 号)。这个残卷只有九行字,里面讲到印度甘蔗的种类以及造糖的方法。过去虽然有人注意到了,但没有加以探讨。其实这是一件十分重要的文献,它透露了中印在科学技术方面交流的一个侧面。

我们知道,世界上历史悠久、地域广阔、自成体系、影响深远的文化体系只有四个:中国、印度、希腊、伊斯兰,再没有第五个;而这四个文化体系汇流的地方只有一个,就是中国的敦煌和新疆地区,再没有第二个。从我上面讲到的许多情景中,都能够看到几种文化汇流及其产生的影响。从人类发展的历史看,文化汇流,能够促进彼此文化的发展,提高彼此人民的物质生活和精神生活水平。从人类发展的远景来看,文化汇流的研究,更有特殊的意义。到了人类共同进入大同之域的时候,各个民族,各个国家分别创造的文化难道还能不汇流在一起吗?目前研究这种汇流现象和汇流规律的地区,最好的、最有条件的恐怕就是敦煌和新疆。

以上简要阐述了敦煌和吐鲁番地区新发现的文物和文献的重要意义。敦煌 492 个大大小小的洞窟竟有这样多、这样精彩的宝物,那个小小的石室竟藏有四万余件极其宝贵的典籍,在新疆辽阔的大沙漠废墟中也有那样多珍贵文物。想到这一切,我们真不禁感到吃惊。作为一个中国人,看到我们祖国有如此丰富的文化宝藏(这仅仅是一小部分),看到我们的先民在文化创造方面,既能给与,也能"拿来",终于创造出这样光辉灿烂的文化,我们怎能不感慨万端,怎能不油然生起民族自豪感!我们今天讲精神文明的建设,是非常必要的。精神文明建设的内容很多,爱国主义教育是其中重要的内容之一。爱国主义情感之所以能够产生,看到自己民族过去的光辉的成就,是一个重要因素。因此,我们从事敦煌学、吐鲁番学的研究,其意义决不仅仅限于学术方面,在启发爱国主义情感方面,在鉴古知今方面,也能够起重要的作用。我想,这个想

法会得到我国各民族的同意吧。

1985年10月9日

注　释

〔1〕儒学是否算宗教,,过去不同的朝代有不同的看法。专就同敦煌写经有密切关系的唐代而论,确实有人把它算做宗教。比如唐刘宾客的《嘉话录》等书就有儒、释、道“三教”的说法。现为叙述方便,姑且附于宗教类。

对于《梦溪笔谈校证》的一点补正

宋沈括的《梦溪笔谈》是我国古代一部异常重要的书；胡道静先生的《校证》也是非常优秀的著作，探幽抉微、功力深厚，这是学术界一致的意见。对于这样的书，我们总希望它能够尽善尽美。本着这个精神，我想提一点补正的意见，供胡先生和读者参考。

本书卷下第772页，有两句话，胡先生原来的标点是：

> 其下又有贫四姓：如工、巧、纯、陁是也。

胡先生的意思显然是，工、巧、纯、陁是贫四姓的名称。这是错误的。在古代印度，在四大种姓之外，确实有一些职业不包含在四姓之内，比如铁匠、金匠、银匠、车工、理发匠、医生等等。但是却没有工、巧、纯、陁这四个贫四姓。所谓"工巧"，又称"工师"，是古代印度的手工业工人。至于"纯陁"，则是一个人名。这个人在佛经中颇有点名气，他是在如来佛涅槃前请佛吃最后一顿饭的人。此事见于《长阿含经游行经》："时有工师子，名曰周那。"[1]

"周那"，梵文和巴利文都是 Cunda。《佛般泥洹经》卷上作"华氏子淳"。[2]《般泥洹经》下作："有华氏子淳"。[3]《大般涅槃经》卷中作："彼城之中，有工巧子，名曰淳陀"。[4]淳陀就是纯陁，都是 Cunda 的音译。手工业工人在古代印度地位最低，所以沈括才称之为贫姓。他的意思是说："像手工业工人纯陁就是"，他并没有把四贫姓都列举出来。因之，那两句话的正确标点应该是：

其下又有贫四姓，如工巧纯陁是也。

事情看来无关重要；但是，如果有人根据胡先生的校证来写印度古代史，那不就成了大事情了吗？

1985年12月30日

注释

〔1〕《大正新修大藏经》1，18a。

〔2〕同上书，1，167c。

〔3〕同上书，1，183a。

〔4〕同上书，1，197a。

交光互影的中外文化交流

谈到文化交流,过去大概有两个比较普遍的看法:一个是认为,文化交流的研究是一门专业性很强的学科,同我们平民老百姓关系不大;一个是认为,文化交流是“单行线”,换句话说,就是一个国家的文化在某一个时期、某一方向,流到了另一个国家,在那里生根开花。几乎没有人强调,一个国家接受了另一个国家某一方面的文化以后,结合自己的情况,加以融会贯通、发扬光大,然后再流回来源的国家去。这两个看法,我自己和别人都有过。我看过别人的文章,表现的是这种观点。我自己也写过一些论文化交流的文章,表现的同样地是这种观点。只是到了最近,我才意识到,这种看法不符合事实,因而是错误的。同时我也日益感到,文化交流同我们关系异常密切,我们的日常生活时时刻刻处处都离不开文化交流。

我先谈文化倒流的问题。在文化交流中,来源于某一个外国的思想或者事物是否能再流回那一个国家去呢?有没有这样的例子呢?有的,而且很多。为了说明这个现象,我从日常非常习见的食品和用品中选取两个例子,加以阐释:一个是白糖,一个是钢铁。

关于白糖。

我们中国古代没有“糖”这个字,只有一个“饧”字,指的是麦芽糖一类的东西。甘蔗我们是有的,比如《楚辞·招魂》中说:“胹鳖包羔,有柘浆些”。“柘浆”就是后代的“蔗浆”。现在的“甘蔗”二字,古代有很多写法,“甘柘”是其中之一。这个词儿看来像个外来语,

词儿中的两个字都只是音译。古代的蔗浆只供饮用,而不用来熬糖。熬糖则使用麦芽。利用甘蔗汁熬糖是以后的事情。大概到了南北朝时期才出现了"糖"字,利用蔗浆熬糖可能也始于此时。三国以前个别典籍中偶有"糖"字,那是后来窜入的,或者是"糠"等字的讹误。至于汉末许多文章中的"西极石蜜"或"西国石蜜",则是从外国传进来的牛奶糖一类的东西,还不就是冰糖。

到了唐代,中国的蔗浆熬糖技术已经有了进步;但可能还有所不足。《新唐书》卷二二一《西域列传·摩揭它国》说:"太宗遣使取熬糖法,即诏扬州上诸蔗,拃沈如其剂,色味愈西域远甚。""诸蔗"即"藷蔗","西域"指印度。这说明,中国从印度学习了蔗浆熬糖某一方面的新技术,结合中国固有的技术,进一步加以发展,遂使成品在色和味两个方面都远远地超过印度了。

印度古代的熬糖技术是相当高明的。梵文、巴利文和汉译的佛典中有大量的例子可以说明这个情况。连甘蔗这种植物本身很可能就原产于印度。印度的熬糖术在公元六、七世纪在世界上可能处于领先地位,因此唐太宗才派人去学习。

但是,我们中华民族决不是只安于学习外国的民族。唐代以后,中国熬糖技术继续有所创新,有所发展。因为过去中国的文人学士多半轻视技术,所以文献中记载不多,我们对熬糖技术发展的情况了解得不多,不切实,不具体。到了元代,根据马可孛罗的记述,又有埃及人来到中国,把更先进的熬糖技术带了进来。中国人在固有的基础上,结合埃及的炼糖术,把熬糖技术又大大地向前推进了,结果是,到了明代,中国熬制白沙糖的技术水平已经很高,在当时世界上也许是处于先进地位。明末清初的许多文献中都记载着中国的白沙糖输出国外的情况。输出到的地区和国家范围很广,日本、南亚和东南亚都在其中,大概也运到了印度。因此,印地语中有一个字 cīnī,原意是"中国的",可是在这里意思是白糖。这

明确无误地指明，印度白沙糖来自中国。同时，印地语中还有一个字 misarī。原意是“埃及的”，在这里意思是冰糖。可见印度同中国一样，也从埃及学习了炼糖术。埃及的炼糖术也不是从天上掉下来的，它在某一个时期也学习过印度的技术。中、印、埃三国这种互相学习、辗转学习的历史是十分发人深思的。

白糖这一种日常习见的、天天必吃的、微末不足道的食品，其背后竟然隐含着一部这样复杂的中国、印度、埃及、伊朗和其他阿拉伯国家之间的文化交流的历史，这情况知道的人恐怕不会太多吧。

关于钢铁。

在过去，中国很多的历史学家都曾有过一种看法，认为铁在中国的使用开始比较晚。在殷墟发掘中没有发现铁器。但是，1972年在河北藁城考古发掘时，发现了一把商代的铁刃铜钺。这铁刃不是人工铸铁制成的，而是天上掉下来的陨铁。这同古代埃及一样，最早的铁是天上的陨铁。然而能把陨铁制成铁刃，说明工艺水平已经相当高。在商代就能达到这个水平，这是十分值得重视的。

中国的冶铁工业，到了春秋后期，已有相当大的规模。根据中外学者共同研究的结果，中国铸铁的发明比欧洲要早上一千几百年。战国时候，我们已经有了钢。中国的冶铁技术和钢铁早已输出国外。《史记》上记载着中国铸铁技术传入安息（今伊朗）的情况。欧洲的一些古书上也有关于中国钢铁的记载。

另一方面，在印度最古的文化遗址中，比如在摩亨殊达鲁和哈拉巴，没有发现铁制的东西，这说明，古代印度土著是不知道铁的。而雅利安人则很早就知道铁，雅利安人的部族都知道铁，赫梯人就是其中之一。雅利安人进入印度，共有两次浪潮。他们在第二次浪潮中把铁和冶铁技术带进了印度，时间约在公元前一千一百年左右。从此以后，印度冶铁技术迅速发展起来。公元前五世纪的

希腊伟大历史家希罗多德讲到,古波斯泽尔士大帝麾下的印度士兵携带着带铁头的箭。公元前四世纪前,高质量的印度钢已经输出国外。从各方面的情况和记载来看,印度古代的钢可以说是誉满全球的。

然而在梵文中,在许许多多的表示“钢”的同义字中,却有一个很特殊的字:cīnaja。cīna 就是“支那”,指中国;ja 的意思是“生”。合起来这个字的意思就是“生在中国的”。这肯定指明了,中国冶炼的钢,在某一个时期,通过某一条渠道,输入到了印度。印度素以产钢著名,而中国的钢却偏偏传入印度。其间的关系不也同样发人深思吗?

但是事情还没有就到此为止。中世纪阿拉伯旅行家伊本·穆哈尔希尔(Ibn Muhalhil)于十世纪中叶在克什米尔看到了一个大观象台,是用中国铁筑成的,永不破碎。这一件事实也指明了,到了中世纪,中国钢铁仍然传入印度。

上面叙述的钢铁的交流只限于中印两国。可是事实上交流的范围还要广阔得多,大大轶出了中印两国的范围。中国有一种品种优良的铁,叫做“镔铁”。这一种铁的冶炼和传布不限于中印两国,连伊朗(古代波斯)也包括进来了。这里不再讨论,后当专文论述。

从上面举出的白糖和钢铁这两个简单的例子中我们可以引申出什么样的涵义呢?我们可以看到,对待日常生活中的食品和用品,如果漫不经心,习焉不察,那就什么问题也看不出来。如果稍一留心,则会发现一个“平凡的真理”:我们是生活在文化交流中,在非常习见的东西的背后往往隐藏着一部十分复杂、十分曲折的文化交流的历史,白糖和钢铁就是如此。研究这种人类文化交流的历史,当然是一门非常专门的学科;一般老百姓不可能,也用不着去从事这一项研究工作。然而,如果我们知道一点这样的历史,

也给生活带来一些情趣,并且提高我们的爱国主义和国际主义相结合的精神。试想一想,看一看:我们今天吃的、喝的、穿的、戴的、听的、看的、乘的、坐的,甚至想的、梦的,哪一件不是文化交流的结果?面包、咖啡、西装、革履,固然不必说了。其余的东西又哪一件是黄帝老子创造出来的?哪一件是完完全全的国货?这都是"对外开放"的结果。我现在再举几种常吃的蔬菜。西红柿、胡萝卜、土豆等是舶来品,知道的人比较多。但是一年四季离不开的菠菜也是外来户,能有几个人知道呢!

我还想着重谈一谈文化倒流或者回流的问题。我在上面谈的白糖和钢铁具体地体现了这种倒流。然而注意到这一个倒流现象的人却不多,或者根本没有。这是指眼前的情况而言。我们的古人确实有人注意到了。我举一个例子。《宋高僧传》卷二七《释含光传》说:

> 未闻中华演述佛教倒传西域,有诸乎?通曰:"昔梁武世,吐谷浑夸吕可汗使来,求佛像及经论十四条。帝与所撰涅槃般若金光明等经疏一百三卷付之。原其使者必通华言,既达音字,到后以彼土言译华成胡,方令通会。彼亦有僧,必展转传译,从青海西达葱岭北诸国,不久,均行五竺,更无疑矣。

下面又谈到,智者大师演述的无相空教,玄奘大师解释的中道教,西域罕及,大为倾慕。这里讲的虽然只是佛教,但其意义却决不限于宗教。印度文化流到中国,经过发展,又流了回去,彰彰明矣。

《含光传》里面还说到道教:

> 又唐西域求易道经,诏僧道译唐为梵。二教争菩提为道,纷拏不已,中辍。设能翻到彼,见此方玄赜之典籍,岂不美欤!

> 又夫西域者佛法之根干也。东夏者,传来之枝叶也。世所知者,知枝叶,不知根干,而不知枝叶殖土,亦根生干长矣。

这里讲了两个问题:一个是佛教倒流,一个是道教西流。佛教的发源地是尼泊尔和印度。从那里传入中国,到了唐代已有相当长的时间了。经过了中国的改造与发展,又传回印度。道教的发源地是中国,在唐代有传入印度的可能。只因翻译《道德经》的时候在如何翻译“道”这个字,和尚道士发生了争吵,翻译工作停了下来。否则,老子《道德经》就很有可能传入印度了。在这里,只有第一个例子属于倒流的范畴。《宋高僧传》用根干和枝叶来比喻印度和中国,说明枝叶也能变成根干。这比喻很形象,很生动,也很有趣,耐人寻味。这一个例子足以说明,文化交流中确实存在着倒流的现象。可是我们现在讲文化交流的书没有哪一本强调这种倒流现象的。这不能不算是一件憾事。宋代的一个和尚能注意到这个现象,说得又如此生动、深刻,又不能不算是一件喜事了。

《含光传》的意义还不止这一点。它还谈到了一个非常重要的现象,这就是中印两国文化的差异问题。我再引一段原文:

> 盖东人之敏利,何以知耶?秦人好略,验其言少而解多也。西域之人淳朴,何以知乎?天竺好繁,证其言而后悟也。由是观之,西域之人利在乎念性,东人利在乎解性也。

“东人”和“秦人”,指的是中国人;“西域之人”指的是印度人。这里的“性”,指的是本体、本质、自性、原因,是哲学的根本问题。中印两国人民对待哲学根本问题,态度和办法是有差异的。

一千年前的《宋高僧传》的作者赞宁看到了文化倒流的现象,又从而分析了中印思想方法的差异,扩大来看,也可以说是分析中

印文化的差异，这确实是十分难能可贵的。对这种中外文化差异的观察与分析，后来一直有人在做。近代注意介绍西方思想的思想家严复是其中非常值得注意的一个。他曾说过：

> 中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然；西之人以日进无疆，既盛不可复衰、既治不可复乱，为学术政化之极则。……中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人多发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。(《论世变之亟》)

所有这一些观察，都具体确实，细致入微。虽然我们不一定全盘接受，但对我们很有启发，则是完全可以肯定的。

到了二十世纪二十年代，又掀起了一番东西文化及其哲学的讨论，在国外，有东方精神文明与西方物质文明之说。在国内，有的人主要讨论中国文化与印度文化的异同问题。有人认为，这一场论战规模大，持续久，也更深入。但是后来终于也没能得出什么一致的结论，就销声匿迹了。

到了最近一、二十年，这样的观察与思考又以比较文化的名义重新振作起来。在全世界许多国家里，许多学者都对于这个问题表现出异常大的兴趣。我个人认为，这是一个很好的现象，十分令人鼓舞。我们研究比较文化，我们研究文化交流，决不是为研究而研究。除了学术意义以外，还有现实意义。在过去，由于历史情

况、地理情况等等的不同,每一个民族都发展了自己的独特的文化。但是国与国之间,民族与民族之间的文化交流始终也没有停止过。到了今天,历史情况,地理情况等等都大大地改变了。全世界各国人民都时时刻刻生活在文化交流中,都从文化交流中既得到物质利益,也得到精神利益。从人类发展的前途来看,全世界文化的大汇流是不可避免的,尽管可能需要极长的时间,几百年,上千年,甚至千年以上;但是汇流终究必然会来到的。1827 年 1 月 31 日,德国的伟大诗人歌德在同爱克曼博士谈话的时候讲到,他正在读一本"中国传奇"。根据这一本中国小说,歌德评论了中国文学中表现出来一些特点,他的总印象是,中国人严格遵守道德和礼仪。话题一转,歌德又讲到法国诗人贝朗瑞。他认为,中国诗人彻底遵守道德,而现代法国第一流诗人却正相反,这非常值得注意。他最后说:

> 民族文学在现代算不了很大的一回事,世界文学的时代已快来临了。(见朱光潜译:《歌德谈话录》)

我们现在可不可以预言一个"世界文化"呢?我认为是可以的。我们现在进行文化交流的研究,也可以说是给这种"世界文化",这种世界文化大汇流做准备工作吧。这种研究至少能够加强各国各民族之间的相互了解,促进我们之间的友谊,共同保卫世界和平,难道说这不是一件十分有意义的工作吗?

1986 年 3 月 5 日写完

对于文化交流的一点想法

近一二年以来,全国学术界掀起了一个讨论文化问题的热潮,许多专家学者,老中青都有,都参加了进来,发表了很多很好很新很有启发性的意见。尽管大家的意见还不能取得一致,但是这真正贯彻了建国以来从来没有认真贯彻过的百家争鸣的方针,这与我们提出的两个文明的建设有密不可分的联系,是我们全国人民生活中一件很有意义的大事。我在学习、思考之余,也想发表一点意见,主要是讲文化交流。我讲的是广义的文化交流,不限于精神方面,也包括物质方面在内。

首先我要讲文化交流无所不在。不管我们意识到与否,我们今天的生活,不管是精神的,还是物质的,无一不与文化交流有关。试想一下,我们在学校里学习的,在科研机构或者学校里所研究探讨的,哪一件是完完全全的中国土生土长的?我们吃的、喝的、穿的、戴的、乘的、坐的、住的、用的,又哪一件是完全土生土长的?汽车、火车、飞机、轮船,我们古代有吗?可可、咖啡、纸烟、可口可乐、啤酒、香槟、牛排、面包,我们过去可都有?例子不要再举了,这都是大家熟知的。我们的花草里面,茉莉花,连名字都不是中国固有的。我们吃的土豆、老玉米、菠菜、葡萄,以及许许多多的水果蔬菜都是外来的。用的乐器:胡琴、钢琴、小提琴、琵琶,等等,也都是外来的。至于中国东西传入国外的,那就多得说也说不清。所以,我可以归纳起来说一句:文化交流无所不在。

从历史上来看,自从人类开始学习使用工具,甚至在这之前就

已经有了交流,人与人之间的交流,家庭与家庭之间的交流,氏族、民族、国家之间的交流,无时不在,无地不在。这种交流是多层次、多角度的交流。今天我们习惯于把文化交流限定于国与国之间,民族与民族之间。其实不必这样拘泥。交流活动是不受国界、地域和时间限制的。我现在又可以加上一句:文化交流无时不在。

文化交流,换一句话说,人民之间,国家和民族之间的互相学习,是推动人类文化发展的重要因素。没有这一个因素,人类文化的进步是无法想象的。鲁迅先生有名的"拿来主义",其内容也不外就是不拒绝向外国学习,换句话说,也就是文化交流。

文化交流是有其自身的规律的。两种文化或多种文化互相交流时,产生的现象异常复杂,有交流,有汇流,有融合,有分解,有斗争,有抗拒,有接受,有拒绝。千变万化,很难用一两句话来表达。世界民族,无论大小,无论新旧,都会有自己的文化创造,总会对人类文化的总体有所贡献。哪一个民族,除了法西斯和帝国主义分子以外,都必须承认,哪一个民族也不是,而且也不可能是人类文化的唯一的创造者、施与者,而不是接受者。当然,我们也必须承认,各民族对世界文化的贡献,在质和量方面也不可能完全是相同的。

一个文化传入另一国以后,往往有一个适应的过程。有的外国文化不会一下子就被另一国接受。适应往往就意味着改变,它必须根据新的环境改变自己一些特点以适应当地的需要。举一个最显著的例子,印度佛教传到中国以后,首先要适应汉代的思想情况,好像它也是当时流行于中国的道术之一。甚至在翻译名词方面,也努力采用一些中国老百姓喜闻乐见的词儿,比如早期佛教译文中的"孝"字就是显著的例子。也还有一些东西,比如一个外国名词输入到另一个国家以后,有的始终保留音译,有的就从音译逐渐化为意译,然后才立定了脚跟。比如英文 president 这个词,清末

初输入时音译为“伯理玺天德”（见曾纪泽《出使英法俄国日记》等书），这个名词大概太古怪，太不适应中国群众的口耳，逐渐改为意译“总统”，才最终为大家所承认。这样的例子不胜枚举。

在文化交流中，还必须处理好外国文化和本国文化的关系。大概这里只能用一分为二的理论来处理。每个文化都有精华与糟粕。取其精华去其糟粕，是最自然、最行得通的办法。

还有一个以哪个文化为主的问题。我认为，当然以本国文化为主，决不能反客为主或喧宾夺主。以中国为例，我们首先要继承中国传统文化的精华部分，与此同时，分析、接受外来文化的适合于中国国情的精华部分。我们现在不是常提要建设有中国特色的社会主义新文化吗？所谓中国特色，我认为，就表现在把中国传统文化的精华保留下来。就算是精华吧，也不能原封不动地保留，也必须加以分析、研究。所谓社会主义新文化，就是要根据马克思主义的基本原理（决不是过去我们搞的那一套僵化的教条），吸收世界各国的先进文化，包括文学、艺术、教育、哲学和科技都在内，使之为我所用。这样做，不可避免地要带进一些消极的东西。这用不着害怕，我们人民是有鉴别能力的，即使流行一时，也决不会“万岁”的，将来终必被扬弃。我们也不必怕什么资本主义，现在大家都承认，我们中国实际上是封建主义垄断，资本主义并不多。资本主义也是有好东西的，比如管理体制等等，都值得我们学习、吸收。

中国几千年的历史告诉了我们一个非常可贵的经验：在我们国力兴旺，文化昌明，经济繁荣，科技先进的时期，比如汉唐兴盛时期，我们就大胆吸收外来文化，从而促进了我们文化的发展和生产力的提高。到了见到外国东西就害怕，这也不敢吸收，那也不敢接受，这往往是我们国势衰微，文化低落的时代。打一个比方，一个胃口健康的人什么好东西都敢吃，决不嘀嘀咕咕，什么胆固醇多了呀，这个多了那个少了呀，到了连鸡蛋黄和动物内脏都不敢吃的地

步,终日愁眉苦脸,怕这怕那:“哎呀,这个吃不得呀!”仿佛就要去见马克思似地。这就说明,此人的胃病或者幻想的胃病,已经不轻了。

我们建国以来,四人帮时期是胃病严重时期,可以说是已经病入膏肓。十一届三中全会以后,实行了对外开放政策,完全反其道而行之,结果,经济发展,文化昌盛,全国人民喜气洋洋,我认为,这不但是我们建国后最好的时期,在中国历史上也是文化交流最好的时期之一。它的影响今天只能说是刚刚开始,真正巨大的影响还没有表露出来。它将对我们文化的发展,经济的繁荣,生产力的提高,人民物质生活和精神生活的改善,起极大的促进作用。我们后代的子子孙孙也会长远蒙受其利益,这一点我是深信不疑的。

1986年8月19日

我们的封建思想包袱最重

中国文化有精华，搞现代化当然要发扬这些精华。但是眼前主要是反封建糟粕。眼前是什么情况呢？胡启立同志在一次报告中提到一句现在群众中流传很广的话："端起饭碗吃肉，放下筷子骂娘。"这句话很有代表性。现在绝大多数人的生活水平提高了，可又有一肚子气。这个问题不解决，现代化也很困难。紫阳同志在报告中常用"理顺"这个词，很形象。因为气不顺才骂娘，问题的根子在什么地方呢？英国女作家韩素音在一次谈话中说："你们总批复辟资本主义，你们没有资本主义，怎么复辟呢？"我认为我们虽是社会主义国家，但包袱很重，最重的是封建思想包袱。骂娘也与封建思想文化有关系，例子很多，比如官僚主义、一个人说了算、高干子弟的特权问题、走后门等等。这些都不是资本主义的东西而是封建主义的。有人说，世界上的东西都怕时间，而时间唯独怕东方人。不尊重时间，也与封建思想有关。资本主义社会最重视时间、重视效率。这些弊病不去掉，中国的问题很难解决。大家都知道，我们缺少一个资本主义阶段，但又不可能像打篮球一样要求"暂停"，把社会主义停下来，搞资本主义。这一课怎么补？商品经济是不可逾越的阶段，学习资本主义国家的企业管理经验就是补课之一。我认为现在中央领导同志非常了不起，正在进行经济体制改革，又提出了政治体制改革，认真贯彻"双百"方针，这是解放以后从来没有过的。将来如果写一部世界共产主义运动史，我认为 1978 年的十一届三中全会是一个里程碑，它的意义和十月革

命、1949 年全国解放同样重大。

历史上最重要的问题是发展生产力，共产主义无非是想让人生活得更好。我在“文革”中的“罪行”之一就是“宣扬唯生产力论”，现在我还坚持这种观点。生产力不发展，其它都是假的。插一句题外话，现在史学界在讨论史学危机，我看确有危机。老讲中国资本主义萌芽，一直萌到唐朝，起码是明末吧。这样的研究不发生危机才怪呢。日本明治维新前和中国差不多，1949 年我们的生活比他们强，可是为什么在第二次世界大战的废墟上他们能这么快地站起来？值得研究。日本是资本主义，可天皇很有权威，也有宗教迷信，光京都就有一千七百多个大小庙宇神社，但他们注意到了生产力的发展。这些东西都没有成为他们发展生产力的阻碍。三中全会以后，中国有了前途和希望，翻两番就是讲生产力。中国这样一个大民族，对世界文化有过极大贡献，把中国的传统文化丢掉，对不起子孙后代。应该强调的是，那些妨碍生产力和思想进步的封建主义东西，应有胆量讲出来，大家来改，这才是拨乱反正。我们的改革如果成功了，在整个共产主义运动中，中国就走了一条新路、正路。

1986 年 8 月 30 日

《东方文化史话》序*

最近一年以来,在全国范围内掀起了一股“文化热”。许多地区和城市都热烈地讨论文化建设问题、文化发展战略问题等等。这是一件非常值得注意的事情。它必将对我们的社会主义精神文明的建设起巨大的作用,它也是我们社会主义建设事业到了现阶段一个合乎规律的发展。

若干年前,我就开始形成了一种想法:在世界上延续时间长、没有中断过、真正形成独立体系的文化只有四个:中国文化体系、印度文化体系、阿拉伯伊斯兰文化体系和从希腊、罗马起开始的西欧文化体系。经过几年的验证和思考,我愈加要坚持这个看法。在这四大体系中,所谓东方文化,实际上占了三个,是世界文化的四分之三,它在历史上起过重大作用,在今后的发展中还将起更大的作用。这一点我认为是可以肯定的。

现在要谈我们的文化发展的战略问题,对世界文化必须有深刻的了解,对包含三大文化体系的东方文化更必须有深刻的了解,其理自明,无待赘述。

那么怎样来了解世界文化,特别是东方文化呢?

道路很多,但是总起来说,不外是亲身验证(这是直接的了解)和读书学习(这是间接的了解)这样两条道路。亲身验证是比较困难的,只有极少数人能够做到。绝大多数的人都必须走间接了解

* 《东方文化史话》,季羡林主编,张殿英副主编,黄山书社,1987 年 12 月出版。

的道路。我们今天编这样一本书,就是想给走第二条道路的人以帮助。

想给走第二条道路的人以帮助,又可以有两种做法。一种是长篇大论、旁征博引的学术著作。这样的著作,我们必须去写。但这要有时间,而且是很长的时间,有时候甚至要白首穷经。我国广大群众是不能够等待这样长的时间的。目前,最切实可行而又像是及时雨一样的做法是写一些雅俗共赏、生动活泼,有别于“阳春白雪”,颇接近于“下里巴人”的著作。我们现在做的就是这样一种工作。

文化的定义千奇百怪,我们取的是最广义的定义。举凡人类在历史上所创造的一切精神文明和物质文明的东西,证明是对人类进步确有裨益的东西,我们都归入文明的范畴。我们这一部《东方文化史话》的范围就是这样。

据我们所知,这样的工作似乎在国内还没有人做过。俗话说:万事开头难。这一点我们是非常清楚的。我们的力量也不能说是已经足够了,但是我们有一点敢昭告天下,这就是,我们决不草率从事。幼稚是可能的,但决不马虎;浅显是可能的,但决不掉以轻心。

我就用这样几句坦诚明了的话为我们的书送行。它将来带回来的反馈会提高我们的认识,加强我们的信心。

1986年12月6日

中国文化发展战略问题

同志们！今天讲的题目是《中国文化发展战略问题》。同志们回想一下，我们在解放前讨论文化，讨论文化交流，讨论中西文化的差别，有过几次高潮。我的印象最清楚的一次是二十年代。当时有人提出全盘西化，有不少人反对，曾讨论过一次“中西文化及其差别”。现在有一位老先生还在世，就是梁漱溟先生，93岁高龄了。他写了一本书，叫做《中西文化及其哲学》，好多同志都知道。可是解放后这情况有了很大变化，年轻同志恐怕很难回想了，年纪大点的同志可以回想起来。我们解放后的文化讨论，据我回忆基本上没有过。这是什么原因呢？据我自己看法，就是我们受了一个大国的影响。“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义。”这是不成问题的，我们应该感谢。但是同时也带来了一些教条。同志们知道社会学这个学科非常有用，比方人口问题就属于社会学的范围；劳动问题、劳动就业问题等等，好多问题也都在社会学范围以内。可是一解放，我们社会学这门科学本身好像就反动了，非常滑稽。所以后来大学的社会学系也没了，关了。在同样的情况下，文化讨论也成了一个禁地。现在我们知道苏联是不大讨论这个问题的。所以一直到了十一届三中全会以后，我们中央的政策改变了。大家都感觉到，我自己也认为，十一届三中全会以后我们中央的政策是非常正确的，受到大家拥护。所以过去不敢谈的问题，今天也敢谈了，大家思想真正是解放了。大家现在讲话确实是畅所欲言，这个情况过去从没有过，同志们可以回想。因此今天

我们也来谈文化发展的战略问题。

我们目前的情况同志们知道,经济改革已经取得了显著的成绩,这一点国内外没有人不承认的,因为这是事实。我们人民的生活水平有了很大的提高。现在政治改革也已经提到议事日程上来了。下一步,就是要进行精神文明的建设,中共中央已经发了个决议。所以现在全国对文化问题兴趣都很高,有几个城市开过比较大规模的讨论会,比方上海就讨论文化发展。文章发得很多,学会也成立不少。小规模的讨论文化问题的也很多,这种情况确确实实是空前的、非常令人欢欣鼓舞的。我们相信在这种情况下,我们大家来研究这文化发展战略问题是非常重要的。它将来会对我们的社会主义建设起很重大的作用。至于我自己,我不是一个专家,我对文化问题连半路出家都够不上,只在最近看了一些文章,也没看全。在看文章的基础上,有的同志让我谈过几次文化问题,所以现在我俨然成了一个文化专家了,实际不是这么回事,我不是这一行的专家。我不是故意在这儿客气,我是讲实话。现在我把我自己看文章的结果,考虑过的问题,给同志们汇报一下。我不说是请同志们批评,为什么原因呢?因为请同志们批评就证明你自己认为错了。我并不认为我自己错,我要是认为错的话,就不应该给大家讲,给大家讲就是愚弄大家。我认为我是对的,可是它不一定对。我说是让咱们大家来讨论。

现在我想讲三个问题。原来我写的提纲已经过时了。写提纲时中央的决议还没发表,那时看的文章还不太多。写好了以后,我又用了些功,看了些文章,所以那个提纲基本上不大能用了。今天我讲的跟那个提纲恐怕有很大差别。前一部分差不多,后一部分的差别就很大,先跟同志们讲一讲。今天准备讲的三个问题是:第一,文化和文明究竟是相同在什么地方,不同在什么地方。第二,当前中国社会情况。第三,怎么样开展文化交流,加强精神文明建

设,理顺各方面的矛盾关系,促进生产力的发展。

为什么讲这个文明与文化的区别呢?因为我们现在,在我们日常生活里边,在我们报纸上,经常把文化说成文明。那么究竟什么叫文化,什么叫文明呢?同志们查字典也可以查出来,什么汉语字典都可以查。我现在把我的一些想法简单给同志们讲一讲。文化与文明的关系,我在提纲里画了一个图:有两个圆圈,中间是交叉的;一个圆圈是文明,一个圆圈是文化,意思就是文明与文化有一部分是相同的,有一部分是不同的。结果在打印时,两个圆圈都没了,光剩下“文明”、“文化”四个字摆在那个地方。同志们会觉得很奇怪:这是什么意思呢?意思就是上面讲的。同志们考虑一下,这两个词大概都是我们中国固有的。我们古代有“文明”,古代也有“文化”。同志们你们要查一查《辞源》,旧的《辞源》,不是新的,它里面有解释,什么叫文明,什么叫文化。可是那个“文明”、“文化”,跟我们今天的“文明”、“文化”不完全一样。我问了一下搞日本问题的同志。我说“文明”和“文化”是不是从日本传来的?很多中国古代的词,日本借过去了,到了二十世纪初年,我们又从日本借了回来,有好多这种词。我们讲“伦理学”等等,这“伦理”本来是中国的吧,可是这个词是从日本借回来的。我问他们“文明”和“文化”是不是也是这个情况呢?那几个搞日本问题的同志说“很可能”。中国固有的“文明”和“文化”,意思不一样。日本借了过去,我们又借了回来。这两个词翻的是外文,大家知道是英文,一个是“civilization”一般翻为“文明”;一个是“culture”,一般翻为“文化”。我说“一般”,可是同志们你们要是细心的话,你查一查英文词典,英文词典是这样注的:“civilization”“文明”、“文化”,“culture”也是“文明”、“文化”。说明它们有共同的地方,有时很难分别。比方我们现在写一本书,叫《古代文明史》,大家觉得可以,是不是?古代文明嘛!我们换一个词《古代文化史》,行不行?照样行吧!那究

竟是怎么回事呢？“文明”和“文化”涵义有一部分是相同的。不同的地方，这“文明”是指什么呢？提纲里讲了，它指的是从一个野蛮状态，随着社会的进步往前发展，人类的智慧增加了，这叫“文明”。那“文化”呢？就是人类力量的往前进一步发展，人类社会中的艺术、科学等的智力发展。我想是不是可以这样讲，文明是对野蛮而言，因为原来我们人类在原始时期是比较野蛮的，然后就文明了，文明对野蛮。那么文化对愚昧，就是最初他糊涂，他愚蠢，然后他聪明了，这叫做文化。是不是可以这么讲，文明对野蛮、文化对愚昧。现在我们平常讲话，说开车要“文明礼貌”，不能说“文化礼貌”，是不是？商店里“文明服务”，不能说“文化服务”。比方这个人，原来知识少，要学文化，不能说“学文明”。说这个人有文化，说“这个人有文明”，不行的。现在我们有文化部，同志问了，你文化部管什么东西呢？比方出版、图书馆，原来电影也管，现在电影分出来了。还有作家协会等组织，凡是文学艺术创作，这都叫文化。联合国有一个组织，叫教科文组织，是指科学、教育、文化。科学、教育、文化既然三个并列，那么文化就不包括科学、教育，如果包括就不能并列。最近我们中央决议里面，也讲到科学、教育、文化，也是这么提的。这种对文化的了解，我给它起个名，叫狭义的文化。狭义就是文学艺术叫文化。可是我们一般写文章，一般讲话讲的“文化”，那范围比这广得多。同志们，你们随便拿一本什么《中外文化交流史》，比方中国同日本、中国同印度、中国同美国、中国同德国、同英国文化交流，那里边什么东西都有。那就是广义的文化。关于文化的定义，我在一篇文章里看到，全世界给文化下定义，据说有200多个。我们在这儿不搞烦琐哲学，有些定义怎么说也不能恰如其分，它跟自然科学定义不一样。我讲的文化，还有好多同志写文章讲的文化，是广义的文化。广义的文化是什么呢？就是包括人类通过自己的劳动，这劳动包括脑力劳动和体力劳动

所创造的一切精神的和物质的有积极意义的东西，这就叫做文化。当然还有别的同志，比如说庞朴同志，他最近在《中国社会科学》上写了一篇文章，叫《文化结构与近代中国》。他这样讲，他说文化“可以包括人的一切生活方式和为满足这些方式所创造的事事物物，以及基于这些方式所形成的心理和行为。它包含着物的部分，心、物结合的部分和心的部分”。庞朴同志的定义也是跟我的了解差不多，是广义的。就是人创造的，不管精神的、物质的，只要对我们人有好处的，我们就叫它文化。比如刚才我们讲的文化史，文化史绝对不是光讲文学艺术。我在这儿讲的文化战略发展问题的文化也是广义的，包括很多东西，与科学、教育、文化，那种狭义的文化，范围大小不一样。我想，文化与文明的区别，没什么重要，但讲讲有好处，因为你讲文化发展战略，你的文化是什么文化？如果狭义的话，我只能讲文学艺术，别的不能讲。我讲的是广义的，不是我们文化部那个范围的。这第一个问题是不是就讲这么多，因为这不是一个重要问题。

第二个问题讲当前的中国社会情况，因为我们谈文化发展战略，谈任何别的问题，出发点必须是我们眼前的中国社会。我们社会究竟是什么样子呢？我谈谈自己的看法。人类的整个历史，我看就是生产力发展的历史，最主要的就是生产力发展。同志们知道，在“四人帮”横行的时候，有一个名词，叫“唯生产力论”。还有什么智育挂帅，业务第一。老的同志知道，我在教育界工作了40多年，大概好像我就是唯生产力论的典型，所以每次有什么运动，我要检查很容易，先检查智育第一，业务至上，唯生产力论。不然就叫作修正主义。同志们知道，我们中国共产党的“八大”，“八大”精神是对的，1956年“八大”，就讲我们先进的社会制度，跟后进的生产力不相适应。同志们知道那个后果，唯生产力论被批得一塌糊涂。但是今天我们还得讲发展生产力，没有生产力就没有历史，

没有生产力的发展,人类过上好日子是不可能的。过去有个误解,建设社会主义,建设共产主义就要吃苦头。在建设过程中间,吃点苦头是难免的,也可能有牺牲,这也是难免的。可是我们建设社会主义,建设共产主义,最终目的是让人类过上好的日子。怎么叫按需分配呢?这个需啊,精神的,物质的,你要什么有什么,这怎么是吃苦呢?原来谁也不敢讲共产主义是让人过好日子的。要讲这句话,恐怕也得给你扣上一顶帽子,叫做修正主义,那不是很滑稽嘛!同志们回想一下,1883年马克思逝世时,恩格斯在他墓前讲话,讲到:人们首先必须吃喝住穿。一个人哪,一个吃,一个喝,一个住,一个穿,必须有这些东西。当然恩格斯重点讲的主要是马克思发现了经济基础和上层建筑的关系。他开头就说人们必须吃喝住穿。共产主义不是说让人饿着肚子,喝大锅清水汤啊,那不叫共产主义。我觉得这个事情与我强调的生产力的发展有关系。中共中央这个决议,同志们正在学习,这决议里有一句话,归根结底是要促进社会生产力的发展。我认为这个决议是非常英明的。我们精神文明建设,目的也是为了促进社会生产力的发展。没有社会生产力的发展,也就没有共产主义,也就没有社会主义。现在我们中国的情况和国外的情况是个什么样子呢?我在一篇文章里看到这样一种说法,忘记哪一篇了,说今天的3年等于二十世纪初叶的30年,等于石器时代的3000年。什么意思呢?就是今天从全世界范围看,科学技术日新月异,你稍一不注意,立刻有新的东西出现了。所以我们应该有一种紧迫感,因为这个跟我以后讲的有联系,我在这里先提一提。今天如果我们3年慢慢腾腾地不动,就等于石器时代的3000年没有动,等于二十世纪初的30年没有动,那一定要落后。我们眼前的社会是怎么样呢?我们眼前的社会也是在那儿急剧变动,同志们都感觉到了,我们现在也是变动得很厉害。我看到徐惟诚同志在《北京日报》上写了一篇文章,他讲我们现在

是有四个变化,是劳动方式在那儿变化,分配方式在那儿变化,交往方式在那儿变化,生活方式在那儿变化,就是说我们这个社会也是不停地在那儿变化,在这四个方面都在那儿变化。除了这个之外,我们眼前的社会是什么情况,下边是我自己的想法,不一定正确。就是我们这个社会,封建思想还有影响。大家都承认,封建思想的包袱我们还有。我记得有一次跟一个外国作家闲谈,谈到说"资本主义复辟",她讲了一句话:"你们没有发达的资本主义,复什么辟呀?"她的话恐怕有一点道理。但是不全面。资产阶级的影响还是不能低估的。另外好多国家的资产阶级在几百年的发展中间,创造了一些好的经验。比方商品经济,讲究效益,讲究效率,讲究管理,这个我们也缺少。换句话说,在某些方面,我们还要对资本主义加以研究,得学它这些东西。现在大家对我这种说法,不会有什么反对的。如果倒退20年,我要讲这么一句话,恐怕起码得批我两个礼拜。说资本主义还要学习呀?你这不是明目张胆地鼓吹资本主义复辟吗?我们有些东西还是要学习,只要是好的。我们现在这个社会矛盾很多,我们一个领导同志讲了一句话,这原来恐怕是老百姓讲的吧!说"端起碗来吃肉,放下筷子骂娘"。"端起碗来吃肉",就说明我们生活好了,有肉可吃嘛!这个事情谁也不能否认。我们现在城、乡各个方面生活确实有改善,这个不能否认,都有肉吃了,这个没问题。那下一句话可真怪了,为什么"放下筷子骂娘"呢?这就很难说了,你吃了肉应该感觉很舒服嘛,肚子有油了应该很舒服嘛,为什么还要骂娘呢?在座的同志我不知道,是不是我们有时也有些牢骚,说些怪话呢?我有时也说些怪话。看了不正之风,有一些方面情况不那么令人满意,也讲些怪话;我倒没骂娘,没那么严重。这就说明现在这个社会有矛盾。有矛盾气就不顺,气不顺他才骂娘哩!气顺的话骂什么娘呢?应该理顺一下,让它顺当。"理顺"这个词过去不大多见,我觉得这个词非常

好。就说我们现在不顺,才需要来理顺,理顺了,就用不着再理了。根据我自己的解释,之所以“放下筷子骂娘”,就是上面我讲的新矛盾的反映。怎么讲呢?比方现在大家讨论很多的,大家最不满意的是“不正之风”,要举例子多极了,说是什么“服务态度不好”、“高干子弟怎么怎么样了”、“一个人说了算怎么样了”,又是民主不怎么样了,法制不怎么样了,那意见多极了。还有人说我们不尊重人才,不尊重知识,不讲效率,不重视时间,这种弊病多极了。我觉得,有的意见说过了头,不符合实际情况。其中有的也是正确的。从前我在一本书上看到,西方的人讲过这么一句话,这句话可以供我们参考。他们讲什么呢?他们讲:“世界上所有的人都害怕时间,时间唯独害怕东方人。”东方人包括中国、印度、阿拉伯、伊朗这些人。我觉得这句话里边有一部分真理,“时间”这个概念,咱们到今天恐怕还不是那么很重视。我们现在知道,时间就是生命,效率就是金钱。我们也讲,可实际上呢?我们做的时候还是不行。现在我们这个社会上,包括不管在哪个单位,好多做法都是浪费时间。我还看了一篇文章,里面说一个人一生平均大概有60万个小时。那么你要浪费一个小时就浪费60万分之一。时间对人来讲不是无穷无尽的。你不珍惜时间,什么事情也做不了。可是我们现在对于时间,普遍的现象不那么重视。总而言之,我的意思只是想说,我们现在这个社会好的方面我们不能否认,十一届三中全会以后,我们国家的政治形势,人民的情绪那是向上的,这个你无论如何否认不掉。生活有提高,当然也不能说我们十亿五千万人口生活都提高了,也不能那么说,还有极少数有困难的,我们讲实话。可绝大部分都提高了。我们今天社会有好的方面,这不成问题。可我们今天社会,还有很多不好的方面,我们决议上怎么讲的呢?就是《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针决议》上是这么讲的:党内和社会上一些严重的消极现象还有待于我们用很大

的努力去消除。“严重的消极现象”,我体会刚才讲的都包括在这里边,是不是?党中央的决议并不是说我们现在的社会已经完美无缺,十全十美,好得不得了啦,不是这个意思,消极现象有而且还是严重的,不是一般的,就是说我们得承认这一点。不承认这一点的话,我们往前进就很困难。我现在讲的东西,跟我们要讲的文化发展战略有关系,你要摸不清我们现在所处的社会究竟是什么情况,优点在什么地方,缺点在什么地方,你如果不讲的话,你谈文化发展战略就没有根据。你知道你为什么发展吗?向哪个方向发展吗?为什么发展吗?我们先要把我们整个的情况,一个世界情况,一个中国社会情况摸清楚,然后才能谈到这个文化发展的战略问题,要不然没法谈,谈的话也是空的。所以现在我就简单地把前边两个问题讲一讲,一个就是文明和文化的同和异在什么地方,第二个就是中国当前的情况,里边包括世界的情况。

今天主要讲的是第三个问题,第三个问题正是我那个提纲里边基本上没有的问题。第三个问题就是怎样开展文化交流,加强精神文明建设,理顺各方面的矛盾关系,促进生产力的发展。前边那三个是为后边这一个服务的,目的是为了促进生产力的发展。我为什么专讲文化交流呢?文化发展的战略问题难道就是一个文化交流吗?当然不是。现在文章多极了,我自己认为,在我们中国的今天,要讲文化发展战略,其中一个很重要的内容,一个非常重要的内容就是文化交流,这是我的想法,因此我着重讲这个内容,我并不是说,除了文化交流之外,文化发展战略就没了,不是这个意思。今天我们中央的政策,我们中央的领导人屡次讲“对外开放,对内搞活”。我刚才说了,这个政策非常正确。专从文化方面来讲,我那个提纲上有,我提出了三句话:“开放开放再开放,拿来拿来再拿来,交流交流再交流。”这里边没什么深奥的意思,只是想强调,我们要开放,要拿来,要交流。就是强调这几点。讲到文化

和交流,恐怕我们要回顾一下历史。我自己的看法,世界上任何民族,不管是大民族,不管是小民族,从它有历史那一天开始,就是文化交流的历史。同志们可以设想,原始时代那些小的部落,也要交流。比方这个部落里边发现了一个什么东西能够吃,什么草能够吃,就传到另外一个部落。比方这个部落里拿块石头可以做工具,那么可能就传到另外一个部落。总之这种事情,从人类历史一开始,就是文化交流。就说我们现在吧,在座的同志,从头顶到脚下,你们检查检查,哪一件不是文化交流的东西?头发是这样吧,前清时不是梳辫子吗?现在我们头发怎么变成这个样子了?你穿的衣服不是长袍马褂?长袍马褂也不是黄帝老子传下来的东西。你手里拿的钢笔是中国的吗?你穿的裤子是牛仔裤、喇叭裤,下边是皮鞋、尼龙袜,戴的是眼镜。在座的同志你们自己考虑考虑,从头到下你们离不开文化交流,离了文化交流你现在的生活寸步难行。你出去骑自行车,这不是交流来的?坐汽车,不是交流来的?我眼前摆的这些玩艺,什么扩音器之类,不都是交流来的吗?我说文化交流从人类一开始就有,而且是离不开。现在好多东西,我们不考虑则已,一考虑就这样子,从头顶到脚底都是交流来的。比方我们现在吃面包,喝啤酒,大家知道啤酒这个字不是中国字,我们抽纸烟,烟也不是中国固有的;喝咖啡,坐沙发,喝可可,这不都是交流的?哪个是我们的?有些东西同志们不知道它,比方胡萝卜,大家一听"胡萝卜",这个"胡"字就说明这不是中国的。拉胡琴,"胡"是外国的,吃洋葱,吃西红柿,洋柿子,这大家都知道。同志们吃的菠菜,天天吃,你知道这菠菜是哪国来的?这菠菜"菠"的本身就是音译,不是意译。它叫菠薐,菠薐菜,是印度、尼泊尔那一带产生的。你只要追究起来,我们的生活离不开交流。那我们的想法是不是也有交流来的呢?咱们以后再谈这个问题。我刚才讲了我们拿来了外国的物质的东西,当然也不是说,我们都学外国,我们中国什

么东西都没有了,哪是那么回事呢?大家知道中国的四大发明,这个纸是中国先发明的,当然后来人家改进了,是不是?火药,是不是?罗盘,是不是?那多了。另外我们的丝,我们的茶叶,我们的印刷术,那多极了。所以说中国是很伟大的民族,我们对世界文化,对世界文明,做了很大的贡献,这个什么时候你也不能忘掉,外国人也不能不承认。可另外一方面,我们也接受别的国家的,所以这才是"交流",如果光抄别人的,那不叫交流,如果光给别人,也不叫"交流"。所以现在哪个民族也不能讲,这个文化是我们这一个民族创造的。哪个民族也不能这么讲。如果这么讲的话,只有法西斯,德国法西斯,希特勒,他们讲。他们是什么 Nordic 人种,那种人是世界文化的创造者,我们这种人是文化的破坏者。法西斯是骗子,是疯子。脑筋正常的人是不会那么讲的。世界民族,不论大小,都对人类共同文化做出了贡献,当然贡献不完全一样。我刚才讲了,中华民族是一个很伟大的民族,我们有很伟大的贡献,这个你不能否认。那最初呢,文化交流大概由于交通工具和地理知识限制,有限度,过去石器时代,你出去走路能走多远呢?可是随着历史的前进,交通工具一天比一天好,是不是?我曾经开玩笑,我说唐僧取经,从中国到印度,走了 3 年,现在 5 个小时到印度,唐僧当时他能相信吗?没人相信。地理知识一天一天扩大,因此交流也就一天比一天频繁,越来越频繁,所以现在我们这个交流快得不得了。平常我对这个事情不大注意,前几年我看见的是喇叭裤,下边一大块;现在我一看没了,又瘦又尖,成了牛仔裤了。这怎么来的呢?喇叭裤不是中国的发明创造,牛仔裤也不是中国的发明创造,都是外国来的,而且变得很快。穿衣服恐怕变得最快,特别在我们这些青年同志身上最快,我们这些老头子看不出来了,反正几十年一贯制。我的意思就是说,历史越往前进,交流越频繁,交流内容越深刻、越多。那么我们现在看看,古代的我想不讲它了,就

是从鸦片战争以后，从1840年以后，我们中国近代史开始，我们这个国家同外国的来往，究竟是个什么情况呢？因为这个跟我们以后讲的有关系。所以必须说一说。我们现在讲中国近代史，有一本书，一个洋人写的，叫《剑桥中国晚清史》，他讲了一句：中国近代史，就是从鸦片战争以后，“从根本上说，是一场最广义的文化冲突”。文化冲突，中国文化和西洋文化的冲突。这是讲历史的内容。当然他这个意见，不是他一个人讲的，说这话的很多。就说我们近代史，不管是政治方面、经济方面，都体现了东西两种文化的冲突。陈独秀他也讲过：“欧洲输入之文化与吾华固有之文化，其根本性质极端相反。数百年来，吾国扰扰不安之象，其由此两种文化相接触相冲突者，盖十之八九。”陈独秀最初是写文言文的。他的意思就是说中国文化跟西方文化不一样，很不一样。他这个“数百年来”，就不限于鸦片战争以后了，甚至可能包括明朝末年，什么利马窦、南怀仁那一批人到中国来，结果弄得我们国家扰扰不安，老出事，是不是啊？出事原因，他就说是两种文化相接触、相冲突，结果产生了这么一种后果，社会搞得不安，看来他的这种意见恐怕还是对的。我们研究中国近代史，过去我们总是以阶级斗争为纲，阶级斗争也是存在的，不能否认，是不是？可是你以文化冲突做一条线，也未始不可。用这一条线来研究中国近代史，也有道理。不论经济、政治，是不是？用我们的近代史从1840年鸦片战争开始，后来太平天国，后来什么甲午战争，什么各种各样的动荡，这是从政治上来讲，都是两种文化冲突的结果。从经济上来讲，我们旧的那种自给自足的农村自然经济被欧洲的商品经济给破坏了。我这个年龄的人，年轻时候还感到了它的破坏。原来我们在家乡吃白面都是自己用磨来推的，弄一头牛、一头驴来推磨；穿衣服是自己织的布。后来我们叫“洋面”，现在叫面粉，就不是中国面，而是机器大生产的结果，这种洋面慢慢地、慢慢地就把农村那个面压倒

了。农村的织布机现在根本就没了，早就没了，在我小的时候，10岁的时候还有。所以说中国经济、农村那种自然经济被欧洲的资本主义的经济破坏了，对农民的生活产生了很大的影响，这个也是东西方两种文化冲突的结果。思想上也可以看出来，有两种文化的冲突。我们讲中国近代史，实际上还可以再远一点，从明末讲起，像陈独秀讲的这个“数百年来”，就是东西方两种文化冲突造成了、构成了我们中国的近代以前一直到近代的历史。就是这么个情况。那么我们讲近代史也可以是讲近代史里边的东西方文化又冲突又汇合的一种表现——文化交流。文化交流在这里边是一种什么情况呢？从1840年到现在146年，就算150年吧，是一个什么情况呢？实际上讲到五四运动就可以了，因为五四运动以后是另外一码事了。也可以说是从1840年到1919年，这样的话就是80年。80年从文化交流的情况来看，有这样几个问题。你讲文化交流，交流的内容是什么东西呢？我看了一些材料，三分法占主导地位，一直到今天仍然如此。有一个人，是十九世纪下半叶的，叫曾康，他写了一本书，叫《翼教丛编》。他是拥护孔教的，翼教，教也者，指孔老夫子之教也。他当时是比较右的，比较落后的这么一个人。他是从什么地方讲的呢？“变夷之议，始于言技。继之以言政，益之以言教，而君臣父子夫妇之纲，荡然尽矣。”“变夷”，就拿中国来把外国人改变。他分三个层次，一个是“技巧”，技工的“技”，这是第一个层次；第二个层次是政，政治的“政”，他指的是政治制度，跟技巧不一样了，第三个是教，不是教育，而是教化，是上层建筑的东西。分三个层次“技、政、教”，从物质的一直到精神的，中间经过政治制度。到了1916年，陈独秀写了一篇文章，叫《吾人最后之觉悟》。1916年，那时候还没有五四运动，五四运动是1919年。他这里边也分了三个层次，第一个叫“学术”，学术指的是这些东西：西教、西器、火器、历法、制械、练兵。历法是从前的皇历，现在

咱们的月份牌。这第一个层次,叫学术,学术意思就包括这些东西。第二个层次叫“政治”,指的是政府的制度。第三个层次叫“伦理”,就是自由、平等、独立,也是属于精神方面的东西,他这三个层次跟曾康基本一样,从物质最后到精神,都是这个样子。到了1922年,梁启超写了一篇文章,叫《五十年中国进化概论》,他怎么讲的呢?他说近五十年来中国人渐渐知道自己的不足。他的意思就是说,五十年以前,从1922年算起,五十年以前,中国人对自己的不足不知道,大概从1870年算起吧,渐渐知道自己的不足。他感觉到中国跟西方交流分三个时期,也是三个层次。第一个叫器物,磁器的“器”,物质的“物”,就是物质的东西。第二个叫制度,意思一样。第三个叫文化根本。你看梁启超也是分三个层次,而且内容跟曾康、陈独秀一样。他们三个人都是从物质到精神。这说明什么呢?就说明我们在鸦片战争以后,同西方来往,同西方进行文化交流,大概就是这么三个层次。从物质到精神,从低级到高级。这个意见看起来是能够成立的。为什么原因呢?因为我们现在看一看,中国同别的国家文化交流的历史多极了。中国同印度、朝鲜、越南交流;同日本、美国、英国、德国也都交流。大概一般讲起来,开始总是从物质开始,而不是精神的。物质,比方说吃的东西、喝的东西、穿的东西,这个很具体。拿来以后就能吃,能用。我现在还想给同志们讲一个我自己正在搞的课题。我们现在吃糖,白糖、红糖,这糖不知同志们考虑过没有,每个人天天吃,可是糖的背后有人类一部很复杂的文化交流的历史。咱们中国过去不吃白糖,甘蔗有,没有白糖。最初我们叫糖的东西,在汉朝是关东糖,麦芽做的。糖是物质的东西,这物质的东西一旦产生、一旦制造出来,它就流遍全世界,因为每个人吃糖都很满意,很甜、很舒服,很容易学,也用不着思想斗争。我的意思就是说,文化交流开始的时候一般说总是从物质开始的。因此这个三分法是有道理的,为什

么三个人都一样，是不是抄袭？不知道，也许是独立思考，达到的结论都一样。这三个人一点没区别，就说明这个东西是接近真理的。到了现在，我们这儿还有研究这个问题的。我刚才说的庞朴同志，上面我谈到他在《中国社会科学》上写了一篇文章，叫《文化结构与近代中国》。庞朴同志分析这个问题，也是分了三个层次。他叫什么呢？他第一个叫物的部分，事物的“物”。物的部分指的什么东西呢？他讲物的部分就是指的马克思称之为“第二自然”的。这是第二自然，不是第一自然，就是对象化的劳动，就是用劳动制造什么东西。对象化的劳动，指物的部分。这是第一。第二个层次是心物结合的部分。心和物结合。这里边指的什么东西呢？指的就是自然和社会的理论，社会组织制度等等。第三个层次呢？是心的部分。物、心物、心，这么三个层次。心的部分，叫核心层，指核心，最中间的，这里指的什么东西呢？这里指的价值观念、思维方式、审美趣味、道德情操、宗教情绪、民族性格等等，这是心的部分。他这三个层次跟上边讲的也一样，从物到心，中间有一个过渡，过渡就是制度，上边几个人都讲的是制度。这是文化交流的内容方面，有这么三个层次。大概第一个层次最容易交流，这是没问题的。同时这三个层次还代表三个时期，就是从 1840 年到 1919 年，这 80 年中间，这三个层次代表了三个时期。这物的部分呢？就是自鸦片战争到洋务运动，到甲午战争。在这个阶段上，中国人就说“师夷之长技”。师，以他为老师，学习夷人。夷，外国人。学习外国人擅长的技术，船坚炮利，造大炮，造战船。第二个层次是第二个时期，就是甲午战争，戊戌变法、辛亥革命。戊戌变法，要改变这个制度，要搞君主立宪，这是制度嘛！辛亥革命大家也知道，它也有它追求的政治上的理想，就是废除君主制度。这是第二个层次。第三个层次呢？心的部分，就是我刚才说的价值观念、思维方式等等等等，这是从辛亥革命到 1919 年五四运动。五四运动

是在文化深层进行反思，现在不是有一个名词，一个常用词吗？叫做反思，自己来思考。五四运动是最清楚的了，当时讲的五四运动要两种东西，一种德先生——德谟克拉西——民主。一种赛先生——赛因斯——科学。要民主，要科学。反思，怎么反思呢？就是我们过去没有民主，反思的结果要这个东西。所以我看这个说法是有道理的。文化交流的三个层次，三个层次代表三个阶段，就说明我们清朝末年的中国人一直到民国以后的中国人，都在那儿考虑这个问题，向外国人学习什么东西，考虑结果就这么三个阶段。一个阶段比一个阶段提高，发展是非常自然的。

刚才我介绍了几个文化交流内容的三分法，还有另外一些三分法，如周一良同志在《光明日报》1986年6月24日"史学"上写过一篇文章，叫《我对中外文化交流史的几点看法》。他也是三分法，不过他这个三分法跟前面说的几个不一样。他分三个层次，第一个叫狭义的文化，狭义的文化指的哲学、文学、美术、音乐以至宗教等，主要是与精神文明有关的东西，这叫狭义的文化。第二个叫广义的文化，指政治、经济。政治指典章制度，经济指生产交换，以及衣食住行，婚丧嫁娶、风俗。里边包括生产工具、服饰、房屋、饮食、车船等生活用具，这叫广义的文化。第三个叫深义的文化。狭、广、深，三个层次。深义的文化是在狭义、广义互不相干的领域中进一步综合、概括、集中、提炼、抽象、升华，得出一种共同的东西，一个民族文化中最为本质、最有特征的东西。他举了个例子，拿日本来讲，说日本喜欢苦涩、闲寂、简单、质朴、纤细、含蓄、古雅、引而不发、不事雕饰。周一良同志发表在《光明日报》上的文章讲的也是三分法。除了这些之外，也有四分法，台湾有一个学者叫余英时，他把文化交流分为四个层次，第一个层次是物质，这跟三分法一样；第二个是制度，也跟三分法一样；第三个层次是风俗习惯；第四个层次思想与价值。好像是第一等于三分法第一，第二等于三

分法第二，第三、第四等于三分法第三，好像是这么一种情况。

现在跟同志们谈几个问题，就是在十九世纪后半叶到二十世纪初叶，跟文化交流有关系的有三个问题。当时人们感觉到不向外国学习不行了。他们虽有这个感觉，但总是认为，向外国学习，只能学习物质的东西。精神的东西还是中国的好。他们思想向外国学习，但总还放不下架子，总还想“精神胜利”。因此就产生了三个问题。第一个叫本末问题。中国四书中的《大学》有这么几句话：物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。总的意思就是说：物有本，有末。本是根本，末是末梢。这个问题什么意思呢？“德者本也，财者末也”。伦理道德是本；财，物质的东西是末。他们这个意思无非是说，西洋的东西是末。当时最羡慕的是船坚炮利，为什么船坚炮利呢？因为跟洋鬼子打仗打不过他们老吃亏，后来就感觉到，说他那个船比我们厉害，他那个炮比我们厉害，我们首先学这些东西，非学不行，因为咱们那个大刀片打不过洋枪洋炮。可是他们认为这是末。本是道德。我们中华帝国虽然末不如你，可是道德比你高，实际上反映的是“精神胜利”。他们这一个本末，中国为本，西方为末。后来郭嵩焘，同志们知道他是晚清时候一个比较著名的外交家，他有他的看法，他说：西洋立国，有本有末。他说西洋人家本国也有本有末。什么叫本呢？什么叫末呢？其本，在朝廷政教，政治教化；其末，在商贾做生意、造船、制器，这是他们的末。郭嵩焘的看法比一般好像要高了一层。一般认为，西方没有本，只有末，他们不知道别的，只知道船坚炮利，能造得好船，铸得好炮。郭嵩焘呢？他说人家也有本有末。这个问题就是我刚才说的，它反映了什么呢？就反映了当时清朝有那么一批官僚，他们感觉到非向西方学习不行，可是心又不甘，不甘心，所以只好说：我是本，你是末。鲁迅讲的阿 Q 精神就是这类的东西。

第二个体用问题，一个体，一个用，跟上边那个差不多。体是

主体,这个很清楚,中学为体,西学为用。说我们中国的文化、教育、学术,这是体,这是基本的。说你们那套东西不是体,而是用,是为我所用的。这个体用问题大概同志们知道,在十九世纪鸦片战争以后,在清朝一些官僚中间,有过长期的争论。长期争论的结果大体上还是中学为体,西学为用。它反映的情况跟第一个差不多,不得不学,可又不甘心学,不敢于承认自己不行,结果我是为体,你是为用。严复,同志们知道严又陵,翻译《天演论》的,他对这个有点意见,他讽刺了。他怎么讲呢?他说:“有牛之体,,则有负重之用。”说有牛这个体,用来负重,可以驮重东西。“有马之体,然后有致远之用。”就是说可以骑着马到很远的地方去。这是它的用,这个不成问题。他说“未闻以牛为体以马为用者也”。他这个话讲得很俏皮,他是反对那个想法的。他说你以中国为体,以西方为用。你以牛为体,以马为用,是不可能的。马有马的用,马有马的体;牛有牛的用,牛也有牛的体。总而言之,这个问题也体现了当时官僚们的思想活动。现在这个问题还在那儿提,我听说李泽厚同志就讲,以西学为体,以中学为用,发表在《群言》上。是不是在《群言》上发表过?(好像发表过)我没看过他的文章。他讲西学为体,中学为用,有些人起来纷纷反对。这是与文化交流有关的第二个问题,叫体用问题。

第三个问题夷夏问题。夷是洋人,夏天的“夏”是中华民族,外国人和中华民族的关系问题。这个也很简单,怎么叫夷夏问题呢?魏源是当时一个思想很解放的,也可以说是先进人物吧,他有一部书叫《海国图志》,是在鸦片战争前后写出来的,很大一本。同志们有兴趣翻翻这部书,非常有意思。当时 19 世纪中叶距今一百四、五十年前,他介绍了外国的好多东西,有些方面,我想我们今天还未达到这个水平。他介绍了好多书,好多情况,说美国跟中国通商,美国一年赚多少钱,输出多少东西,输入多少东西,都写得清清

楚楚。现在如你要想了解这些情况,可能还有困难。我们与美国经济关系那么密切,可是有些数字,我是不知道的,也许搞经济的同志知道。当时十九世纪中叶,那时候一些先进人物写了好多书介绍外国,都是非常详细的,包括地理、经济等各个方面。他们把英国的船只,包括多少战舰,都写得详详细细。魏源这本《海国图志》非常有趣,他这个人应该说是一个很开明、很先进的人物,可是他主张什么呢?他主张我们跟外国文化交流“以夷治夷”。同志们知道这个词。鲁迅写文章有时也讲到“以夷治夷”,用外国人治外国人,打外国人的牌。这夷夏问题就是这么个问题,究竟是夷——外国人改变中国呢?还是中国人改变外国,以夏变夷,用中国来改变外国。他们主张什么呢?他们主张说:我们学习外国的东西,可以学习,而且非学习不行,船坚炮利;可是我们不能让它把我们化过去,说伦常名教,中国的伦常名教是不能变的。

以上这些问题都是很复杂的问题,什么本末问题呀,体用问题呀,夷夏问题呀,因为时间关系,我只能给同志们在这里简单讲讲内容。虽然这三个问题名字听起来不一样,实际上表现的心情则是一致的,就是要学习,而又不甘心。我们天朝大国,我们有我们的好东西,就是学你们,你们也没有什么了不起。

当年有一个英国女王不是伊丽莎白二世,而是伊丽莎白一世,她在位时正是明朝末年。当时伊丽莎白一世写了一封信给中国明朝的皇帝万岁,目的是要求通商。英国是殖民主义国家,它要通商。这位英国女王说是没得到答复,当然没得到答复了。当时那个皇帝,他是天朝大国,中华帝国,地球的中心,一点也瞧不起英国。从前流传着很多笑话。外国人来要求通商,我们天朝大国皇帝不懂,大臣也不懂,一定说人家来进贡。到了北京的话,一定要洋人三跪九叩。那洋人是不磕头的,可是到了北京,不三跪九叩就不行,闹了很多笑话,多极了。这就说明鸦片战争以后,实际上我

们力量已经不行了,可是天朝大国的架子放不下来,而且很愚昧,世界什么情况都根本不懂,一点不懂,出了很多笑话。实际上本末问题,体用问题,夷夏问题,都跟这个类似。当时有一些人是出过国的,如郭嵩焘,他就出过国,他不是土包子。可是到了外国看一看,看的也不是根本。不过当时还有一部分人,脑筋比较清楚。怎么叫脑子比较清楚呢?他们认为西洋除了船坚炮利之外,还有一些东西值得我们学习,所以西洋不光有物质的东西,不光是第一个层次。这在当时就不得了了。如康有为就讲过,他说欧洲对人民实行仁政。我们今天看,当然也不会真正是仁政,康有为看的也不对了。他又说:"法律明备。"意思是说欧洲法律很明确,很完备。"政治修饬",政治很好。"彬彬矞矞,光明妙严工艺之精美,政律之修明,此新世之文明乎!诚我国所未逮殆矣。"意思就是说,在欧洲政治、法律、社会风气都很好,我们中国赶不上的。他甚至这样讲,我们应该"折节而师之矣"。我们应该把人家当老师。所以说康有为这个人毕竟还是有脑筋的。当然除他之外,也有别人,刚才讲的郭嵩焘,还有薛福成等人。郭嵩焘这个人有他不清楚的一面,糊涂的一面,也有他清楚的一面。薛福成在他的日记《出使英、法、意、比四国日记》里面,光绪十六年三月十三日,他写道:郭筠仙侍郎,就是郭嵩焘,他回来当侍郎啦,是副部长,"每叹羡西洋国政、民风之美"。在外国当了几年公使,回国以后老讲,西洋的国政、民风非常美。"至为清议之士所觝排。"他这么讲话,当时好多人骂他。用"四人帮"的名词,就是里通外国、崇洋媚外。大概郭嵩焘也被扣上了这么些个帽子。另外还有个李圭,他在《环游地球新录》这一本书中说到机器造纸。他讲造纸本来是中国发明的,可是机器造纸是西方搞的,所以造的纸非常好。另外他还讲那些人都非常之敏捷、爽快、通达,不执滞。常看他们做事,头绪纷繁,问题很多,可是一转瞬间,就把一切问题都弄好了。可见李圭对欧美人也是赞美

的。不多举例子了。这些例子说明什么呢?就说明十九世纪后半叶,就在那三个层次中三个问题:本末问题、夷夏问题、体用问题闹得乌烟瘴气的时候,当时还有不少人脑筋是比较清楚的。他们说洋人好的地方,不仅是船坚炮利,人家的风俗习惯,办事的效率、法律也比我们强,不是都糊涂的。

现在,我想既然讲到这地方,我想是不是讲一讲东西方文化究竟有什么差别。这个问题也是一个大问题,光讲这个问题,恐怕半天也讲不完。东西方文化,大家都感到有差别。为什么讲这个问题呢?要不讲这个问题的话,我们下边讲我们拿来,究竟拿什么东西呢?拿来,拿好的啦,是不是?我们好的东西要发扬,我们不足的地方要改正,要拿外国的好东西来。当然要分清楚东西方优点何在?差别何在?关于这问题文章多得不得了。有一些我就不讲了,我只举一个例子,就是李大钊同志。李大钊讲过东西方的差别,严复也讲过差别。同志们要看的话,可以看民盟中央出的一个刊物叫《群言》。《群言》就是大家来说话,是 1986 年第 5 期,上面我写了一篇短的文章,叫《交光互影的中外文化交流》,我在那里引了严复他对中国跟西方究竟有什么差别,在这里我就不讲了,可以看一看那篇文章。现在我讲一讲李大钊同志。他讲东西文明有根本不同之点,首先是根本不同,东洋文明主静,西洋文明主动,一个动,一个静,这是一点。东方是为自然的,西方是人为的;东方是安息的,西方是战争的;东方是消极的,西方是积极的;东方是依赖的,西方是独立的;东方是苟安的,西方是突进的;东方是因袭的,西方是创造的;东方是保守的,西方是进步的;东方是直觉的,西方是理智的;东方是空想的,西方是体验的;东方是艺术的,西方是科学的;东方是精神的,西方是物质的;东方是灵的,西方是肉的;东方是向天的,西方是立地的;东方是自然支配人间的,西方是人间征服自然的。李大钊同志举了这么多差别,严复也讲了很多。总

之是东西方文明不一样。这些意见是不是都是正确呢？也不一定。刚才一开始我讲二十年代讲到东西方文化及其哲学，梁漱溟老先生他有他的看法，甚至印度泰戈尔，那个大诗人，也有他的看法，我说不一定都正确。可是大体上，第一个我们得承认东西方有差别，第二个人家的好处我们要学习，我们的好处要发扬。李大钊同志的文章叫做《东西文明之根本异点》，就是根本不同的地方，同志们可以参考一下。他讲了很多，刚才念了一下。所以我想我们把东西文化中间的不同，把它搞清楚，对我们将来讲“拿来”有好处，要不然你不知道拿什么东西。

现在我就来讲我们的主题“拿来”，就是鲁迅的“拿来主义”。就是把外国的好东西“拿来”。究竟拿什么东西呢？我做了一点研究，我的意思就是这三个方面，这三个层次都要拿来。我现在就拿庞朴同志的三分法来看一看。庞朴同志讲的“物”的部分，这个当然我们要拿。刚才我们说的这咖啡、这沙发、这啤酒、这牛仔裤和喇叭裤，这一系列的东西，只要好的，我们都拿。这是第一部分，在物的部分里边，只要好的，我们都拿，而且这个比较容易。有个很奇怪的现象，一个什么现象呢？最近才想到，就拿啤酒来讲，听说几年来，北京啤酒老是供应不上。别的地方也有这个问题。我就很奇怪，我小的时候，没人喝啤酒，我小的时候连西红柿都没有，现在这么流行。可前几年，听到好多人讲，啤酒的味道跟马尿一样。你说啤酒是怎么好，也不敢说，反正我喝啤酒时间也不少了，我一直到今天也不敢欣赏这啤酒，我也喝。特别是可口可乐，我更不知道优点何在。喝我也可以喝，反正不是毒药，我都敢喝。可是为什么前几年说是啤酒是马尿，现在竟然供不应求，买不上呢？为什么原因呢？同志们可以研究研究，非常有趣。一般讲起来，人的口味不大容易改变，四川同志你不让他吃辣，恐怕很难；山西同志不让吃酸，也很难。可为什么啤酒就能征服我们，从马尿到供不应求，

这究竟是什么心理,值得研究。我在日本也有个观察。同志们知道日本过去吃大米,那现在呢?你到日本看得很清楚,老头还是喜欢吃大米,年轻人吃面包,什么“热狗”啊,他们都吃。咱们现在中国也有“热狗”了。日本“热狗”和面包多极了,都吃这个。有人还有理论,有什么理论呢?他说吃米的人长得个矮,吃面的长得大,个子高。而且还讲,从历史上来看,都是吃面的征服吃米的。各种“学说”都有。现在日本年轻人确实长得个子高。不过我们现在年轻人个子也高,现在中国人年轻人长高,也并不是什么遗传。同志们你想一想,我们社会上有好多父亲母亲不高,儿子女儿高得不得了。这个原因对我们来讲很简单,就是今天我们这个社会,确实对青年发育有好处,他思想负担没有了,父母打人的比较少了,物质条件好了,他的个子怎么不长呢?当然长了。在日本有人讲,他因为是吃面吃的,个子高了,他父亲祖父是吃米吃的,个子很矮。原因究竟何在?反正我觉得值得研究。口味问题非常有趣,特别是啤酒、可口可乐,我不理解。我也喝。你说让我赞美它,我也不赞美;我也不说它是马尿,也没那么严重。这都是闲话,总而言之,第一部分,物的部分,好的我们拿。第二部分心物结合的,比方说制度,制度我们也可以学习。比方我们现在的全国人民代表大会、全国人民政治协商会议,这当然我们不是抄哪一国的,可是也不完全是中国的,我们发展了。现在我们公司里也有自己的管理制度;我们明确提出,我们的管理制度有的不好,我们要学习外国的。一般讲起来,最困难的是心的部分,精神的,这个最困难。在这一部分里我们拿什么来呢?比方说是价值观念,这个恐怕很难拿,思维方式,这个也很难拿。审美趣味,我看倒是不难拿的。刚才讲的,喇叭裤一来,全都是喇叭裤了;刷地一下子一变,又都是牛仔裤了。这不是审美趣味吗?有人告诉我今年流行的型式是金字塔式,是这样一个型式,颜色是黄的,我没到大街上去观察。据说审美观念

每年每年都不一样。而且这审美观念好像在全世界有一个指挥棒,现在的指挥棒好像是法国。原来中国的指挥棒是上海。鲁迅讲这个讲得很有意思,他说,妇女的穿着、衣服,其指挥棒是在旧社会的妓女手中,只要她们一穿,别人都来学习了。我觉得审美趣味拿来并不难,一下子就改变了。道德情操,这就困难了;宗教情绪、民族性格、价值观念,我看改变这些,也很困难,下面还讲这个问题。我们今天讲文化交流,讲文化发展的战略,不仅物的方面要拿,那不成问题,最重要的还是要拿第三个方面的价值观念、民族性格。在这些方面,我看得要改一改,不改的话,我们的社会主义建设、生产力发展就会很难,非常难。这里边就牵扯到鲁迅,同志们都知道,毛泽东同志给他非常高的评价,今年不是他逝世 50 周年吗? 1936 年去世的。这个人确实是了不起的人物,在中国历史上站得住的,革命家、思想家、文学家。可是有一个问题。一个什么问题呢? 大家知道,在鲁迅的杂文中、在他的小说中,对我们中国的民族性,有很多的剖析、批判。比如《阿 Q 正传》,你说阿 Q 这个人物代表什么? 代表“精神胜利”,他很愚昧。怎么叫“精神胜利”呢? 鲁迅也有个解释,他说清朝时候,来了一个洋人,要见外交部长,当时不叫外交部,叫总理各国事务衙门。进来以后,拍桌子瞪眼,拿着文明杖,要打人,结果我们跟他签了条约,出卖了国家利益,我们吃了苦头了。怎么办呢? 你打仗打不过他,清朝的皇帝,慈禧、光绪,完全一批废物。怎么办呢? 有办法。他走的时候不开正门,总理事务衙门不是有正门吗? 只开旁门让他走。洋人反正是条约签了,经济利益拿到手了,走大门也行,走旁门也行,都不在乎。可是我们中国官僚们认为“胜利”了,你看我给他面子不好看,他失了面子,我得了面子。结果我们丢的土地,我们丢的金钱,哪个都不在话下。当然鲁迅攻击我们的民族性不只这一点,还有好多,比方说糊里糊涂、马马虎虎、办事不讲效率,有的人是伪君子等

等。同志们，你们看他的小说对伪君子、道学家，批判得多么深刻。《肥皂》多么深刻呀！？《肥皂》，同志们知道那篇小说，是不是？它对我们的假道学攻击得很厉害。大家有时候开玩笑，说鲁迅如果活到“文化大革命”，起码是个反动学术权威，他也得关牛棚，就因为他对中国有那么些意见和批评。他可能也被认为是崇洋媚外，因为他说洋鬼子有的地方比我们强。鲁迅讲我们吃东西，肉煮得太烂；吃牛肉还是应该刀子一下去，里边还有红的。这不是崇洋媚外吗？当然是大家开玩笑！鲁迅要是活到“文化大革命”，也没有多大岁数，1881 年诞生的嘛。可是今天我们怎么来看鲁迅这些意见呢？他提的我们民族性的缺点，今天怎么看呢？我自己看法，我觉得鲁迅是对的，没有错。我们在社会上看到好多现象，就是党中央《决议》里边讲的严重的消极的东西，这跟鲁迅指出来的，并没有不同的地方。过去有一段时间讨论鲁迅的杂文，现在不是又提倡写杂文了吗？可是有一段时间，这个杂文不敢写。同志们想一想，当时有一阵子漫画很多，后来就批判了画漫画的，当时画漫画的同志都有这个经验，华君武同志等等。画漫画当然是指出的缺点多，这个都不行。鲁迅的杂文呢？反正现在过时了，已经过了五六十年了，算了，他在历史上有那么些功绩，他的杂文今天就没意义了，失掉意义了。我自己的看法是这样：鲁迅杂文从大的方面来讲，攻击两部分，一部分是攻击国民党反动派，那很多了，这个你可以说是过时了，因为国民党反动派跑了嘛。可他讲我们社会上一些消极现象，我们民族性格里边的一些消极的东西，一直到今天还有意义。我们现在好多不正之风，是不是跟这个有关系？我想讲点与这个有关的现象。同志们，你们打开《参考消息》，外国人、华裔，基本上都反映我们服务态度不好。你们也不满意吧！特别是外地来的。我听说我们这次听课同志有 49% 是外地来的。同志们，你们到北京来，是不是在服务态度方面也碰过钉子？我想恐怕是要碰

的，要不碰的话是不大符合规律的。你买东西，你问他，他不理你，你再问他，呲儿你。像民航，刚出了一个广州市委书记的事件。昨天我看《人民日报》又登了类似的东西。服务态度不好，究竟是什么原因？过去对服务态度我也不满意，现在我不大敢买东西，买东西多少得挨点呲儿，算了，我叫别人去买。后来我就分析，我说服务态度不好，是不是资本主义的东西呢？同志们大概你们都同意我的意见，绝对不是资本主义的东西，资本主义国家服务好得很。你到日本去看一看就知道了。他不敢不好，不好的话立刻就丢掉饭碗，他们服务态度非常好。那是不是封建主义的东西呢？坏的东西一个资本主义，一个封建主义。封建主义的东西也不是。我小的时候应该说是半殖民地半封建社会吧，那时候服务态度还是好的，包括在饭馆子里边，都很好。那么我们现在这股邪气从哪儿来的呢？一不是资本主义，二不是封建主义。这股邪气，就是我们在建设社会主义社会的过程中，我们认为平均主义、大锅饭，就是社会主义，这就是根源。没有平均主义，没有大锅饭，服务态度就好得很，这是一个根源。还有一个根源，就是我们生产力不发展，好多现象，好多社会上的不正之风，都与生产力不发展有关系。我听说老百姓有个顺口溜，说有四种人你得巴结他，叫什么呢？叫“听诊器、方向盘、劳资干部、售货员”。听诊器是医生，医生你得巴结他，为什么呢？你泡蘑菇的话，弄个假条，他给你写。来了好药，他给你开，得巴结他。方向盘，是指司机，司机你惹不起，得巴结他。劳资干部，掌管人事，得巴结他。售货员，是商店里卖东西的，特别是卖日用品的，比方说豆腐，现在北京豆腐好买了，原来豆腐是很不好买的东西啊，你认识售货员的话，就买得着。现在又要分大白菜了，你要认识售货员，全是一级的，你要不认识的话，或者关系不好的话，他给你从中捣点鬼。所以我们好多社会不正之风，比方走后门，大家都讨厌走后门。买车票问题，你们现在要回去，恐

怕就碰到买车票的问题了,要走后门,不走的话你就十分困难。这些都是生产力不发展的结果。国外就没有这种情况。你到日本去,别的国家我不清楚,我到日本、西德去的次数比较多一点,哪有买车票排队的? 滑稽了。你打个电话票就给你送来了,他巴不得你坐车。你到商店买东西,售货员你巴结他? 是他巴结你,给你鞠大躬,他希望你再来。饭馆子哪里用排队呀! 我们这儿饭馆子现在我不知道,以前你要吃顿饭费劲儿极了,站在后边,看人家吃完,然后自己找一个座位,盘子、碗服务员也不拿,得你自己去拿。所以我们社会上好多不正之风,跟生产力不发展有直接联系。鲁迅攻击的我们民族的某些缺点也与此有关。我看鲁迅是满怀对中国民族的热爱,来提中国民族的弱点的,他不是幸灾乐祸。最近我们讲巴金,我看巴金这个同志也了不起,他那个《随想录》我没看全,看了一点,那真是大实话。话是非常难听,可是现在大家认为,巴金这个人就是讲实话。有人说巴金代表了中国散文的第二个高潮。第一高潮是鲁迅,第二高潮是巴金。我觉得是完全对的。他们不是假洋鬼子,说我比你高一等,你怎么怎么不行,多少多少毛病,不是。他是把自己摆到一个中国人民一份子的位置上,恨铁不成钢。我觉得鲁迅的杂文,除了攻击国民党反动派那一部分外,因为国民党反动派已经完了,其余的我看都有用。今天社会上好多消极的东西,还有。而且我讲一句很不好听的话,有的还有发展,在"文化大革命"中发展了,比鲁迅那时候还严重。这个你不正视行吗? 不正视,我们这个社会主义,有中国特色的社会主义怎么建设呢? 生产力怎么发展呢? 大家放下筷子骂娘,怎么能发展生产力呢? 关于鲁迅,有人好像有这个意思,说鲁迅只看到中国民族的弱点,而中国民族的优点则没看到,这不是事实。鲁迅文章本身就讲过,鲁迅有一篇文章叫《中国人失掉自信力了吗?》。他在文章里讲的东西大概同志们都熟悉的。他这里边就讲到中国民族的优

点。这是在《鲁迅全集》第六卷《且介亭杂文》里边的。他说:“我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍命求法的人,……虽然是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’,也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。”有这么一些人。这些人一直到今天,还是了不起的。我们历史上不是没有。所以中国人的优点,鲁迅并没有没看着,说鲁迅光看到中国人民的弱点,没看到中国人民的优点,这不是事实。最近我看了些文章,其中有几个谈到中国国民性的一些问题。比方说有一篇文章是隋启仁同志写的。他说要改变封建主义的“门第观念”、“等级观念”、“资历观念”、“身份观念”、人身依附的关系、人治、封闭性、保守性、求稳不变。我们恐怕得承认有这个情况。同这些情况相对的资产阶级的观念,是平等观念、独立人格、法治、开放、冒险、标新立异等。他们要求改革嘛!我们是封闭、保守、求稳不变,这样怎么能改革呢?因此我们现在讲文化发展战略问题,讲文化交流,讲向外国学习,我们一方面应看到我们中国的好的方面,就是鲁迅讲的中国的脊梁,这个我们不能丢,无论如何也不能丢,要大胆发扬。另外一方面,要看到我们的弱点,在心理素质、价值观念方面,我们有弱点,刚才我举了好多例子。我再举一个例子。当年“九·一八”,老的同志知道,“九·一八”日本侵略中国,国民党反动派蒋介石不抵抗,他打日本打不了,他也不敢打。为什么呢?他认为日本的危害还不如江西苏区,他要先消灭红军,于是就对敌屈服。怎么办呢?日本进来了,一下子占了我们这么一大片土地。当时国民党的想法,就是依靠国联。国联就等于今天的联合国。依靠的逻辑是什么逻辑呢,说是我们中国是弱国,你强国侵侮弱国,不合我们中国的伦理道德,你这国联得主持正义啊。蒋介石他这么讲,根子里边是想先消灭红军,向日本人投降,可嘴里却是这么讲的。可当时中国老百姓接受这个东西。我们的伦理概念跟西方不一样,西

方是优胜劣败。竞争，弱肉强食，谁软弱谁倒霉，该打倒。人家的伦理是这么个伦理。可是我们当时，蒋介石心里有鬼，我们老百姓的思想有那么个包袱，按中国的伦理纲常，大的欺侮小的，是不对的。鲁迅讲这叫隔膜，隔膜就是我们不懂国联，国联都是外国人、欧洲人，我们不懂他们的想法。结果有什么用呀，日本不是把东三省占了吗？还有一个事情，这是我自己亲眼见到的。我在德国住了多年，小孩子打架很少见。有一次就在我窗子下面两个小孩子打架了，一个高的十五六岁，一个小的七八岁。我当时脑筋里立刻就想：你怎么大的欺负小的呢？这是我的伦理概念，不行啊！大的欺负小的不对呀！可是两个小孩子打了起来，周围围了一群大人在那儿观战，没有一个出来主持正义的。结果小的不行，差远了，一下子被打倒了，躺在地上挨了几巴掌，打得挺厉害。可是他站了起来，哈哈大笑。这日耳曼民族，有他们的狂气。他还接着跟这个大孩子干，大概被打倒了好几次，最后我对门住的一个老太太，拿了一盆水，往人堆里一泼，大人小孩每人弄了一身水，散开了，走了。后来我一想这不对，人家在德国，不论谁跟谁打仗，反正谁胳膊粗，谁有劲，谁就是胜利者，这就是人家的道德观念，我们认为大的不能欺负小的，这是我们的道德观念。因此我们今天的伦理道德、价值观念，其中有一些是要改变一下的。不变不行。跟洋人打交道，你就得讲竞争。在国内我们也得讲竞争，是不是？哪个工厂不行，就破产，现在《破产法》不是要通过吗？我是赞成这个的。你不行就让别人，这个道理很容易理解。总而言之，我们现在这个伦理道德、心理素质、价值观念，对于一些事物的判断，不改不行。特别时间观念、效率观念，非讲不行。刚才我讲过，世界上的人都怕时间，而时间却怕东方人。咱们平常浪费了多少时间呀？是不是？这样行吗？一个人一辈子 60 万个小时，而且现在是三年等于石器时代的 3000 年的时代，这么一个世界情况，如果我们还是慢慢腾

腾，还是老的东西，那不行的，我们生产力发展不了。总而言之，我的意思就是要讲文化交流，要讲文化发展战略，我们就要向别的国家好的地方学习，最容易学的我们都学了，啤酒也喝了、沙发也坐了，可是我们得学最难的。就是我们的价值观念、思想方式，不能马马虎虎，得把弱点克服，要不克服的话，我们的生产力就发展不了。生产力发展不了的话，社会主义建起来就困难了。那么有的同志可能要问了：啤酒很容易拿来，不用劝我们也喝了。有些东西，我们认为是我们的缺点，认为是别的民族的一些优点，这个怎么拿来呢？这个问题非常不容易解决。我引两个人的话，一个人是梁启超，他这样讲："要拿旧心理运用新制度，决计不可能。"他讲的是心理，用旧心理运用新制度，办不到的。要运用新制度，得把旧心理改成新心理。鲁迅有一句话："人不能自成为新人，文艺不能自成为新文艺。"总而言之一句话，我们要拿比较难拿的。怎么去拿呢？这个问题恐怕不是一年两年，十年八年能够改变的。中共中央的决议里边，建设精神文明里边恐怕也有这层意思，恐怕要用很长的时间。首先我们得承认我们有这个缺点，首先我们得承认要建设社会主义，首先就要发展生产力，这些东西不去掉，生产力发展不了。我们得承认，不承认的话，认为我们这些东西都好得很，那怎么能变呢？那还是"用夏变夷"，用我们这套国粹来改变人家，那不行的。第一个要承认，第二个要反思，反复思考，自己思考，思考怎么办，是不是？比方思想改造，现在这个词大家不大用了，不过我自己认为，思想还是要改造的，每个人都要改造。现在世界上日新月异，我们思想如果停留不变，将来一定是要落伍的。特别是我们老年人，现在我跟年轻同志谈话，就发现年轻人有股锐气，看问题敏锐，保守东西少。比方拿文艺界来讲，新名词很多，有一些人就反对，说怎么现在写文艺批评全是新名词。我是不是赞成说是新名词都好呢？也不是的。无论如何，我们要承认，年轻人

容易接受新事物，老年人就不大容易接受。要反思的话，老年人恐怕更要反思，我也在内，我并不例外，我并不比别人高明。只有这样，然后才能通过实践，我们的想法才能慢慢改变。比方说当厂长的，优胜劣败嘛！厂长，谁要能把厂办好，经济效益高，团结同志好，他就当厂长，不然的话就下台。这不是实践吗？我们是唯物主义者，先有存在然后才有意识。将来类似这样的实践情况还会多得很。我想只有这样，持之以恒，坚持不懈，我们能够改变我们过去一些消极的东西，同时发扬我们积极的东西。我再着重说一句：我们要拿来的是第三个层次里的东西，属于心的东西。我们要改变我们的一些心理素质、价值观念、思想方法等等。但这决不是什么“全盘西化”。这只是以我为主，把对我们有用的东西“拿来”，无用的糟粕坚决拒绝。“全盘西化”，理论上讲不通，事实上办不到。

同志们，我讲的话是一家言，放言高论，跟同志们不讲假话，可能有不正确的地方，我自己当然认为正确，请同志们讨论，谢谢大家。

1987 年 3 月 7 日

传统文化与现代化

先声明一句：对于“文化”的含义的理解五花八门。我在这里所说的“文化”是广义的文化，包括人类创造的物质和精神两个方面的一切优秀的东西。

传统文化代表文化的民族性，现代化代表文化的时代性。二者都是客观存在，是否定不掉的。二者之间的关系是矛盾统一，既相反，又相承。历史上所谓现代化，是指当时的“现代”，也可以叫做时代化。

所谓现代化或者时代化，必须有一个标准，这就是当时世界上在文化发展方面已经达到的最高水平。既然讲到世界水平，那就不再是一个国家或一个民族的事情。因此，不管哪一个时代、哪一个国家的现代化，总是同文化交流分不开的。文化交流是人类历史上以及现在人类最重要的活动之一。现代化或者时代化一个最重要的内容就是进行文化交流，大力吸收外来的文化，加以批判接受。对于传统文化，也要批判继承，二者都不能原封不动。原封不动就失去生命活力，人类和任何动物植物失去了生命活力，就不能继续生存。

在历史上任何时代，任何正常发展的国家都努力去解决传统文化与现代化的矛盾。这一个矛盾解决好了，达到暂时的统一，文化就能得到进一步的发展，国家的社会生产力也会得到进一步的发展，经济就能繁荣。解决不好，则两败俱伤。只顾前者则流于僵化保守；只顾后者则将成为邯郸学步，旧的忘了，新的不会。

中国历史上的事实可以充分证明上述的看法。试以汉代为例。汉武帝在位期间是汉代国力达到顶峰的时代。在政治方面和经济方面都有辉煌的成就。在文化思想方面,董仲舒的“罢黜百家,独尊儒术”,可以说是保存传统文化的一种办法。但是当时的人们并没有仅仅对儒家思想抱残守缺,死死抱住不放,而是放眼世界,大量吸收外来的东西。从那时候起,许多外国的动物、植物、矿物,以及其他产品从西域源源传入中华,比如葡萄、胡瓜、胡豆、胡麻、胡桃、胡葱、胡蒜、石榴、胡椒、苜蓿、骆驼、汗血马、璧流离等等都是当时传入的。西域文化,比如音乐、雕刻等也陆续传入。稍晚一点,佛教也传了进来。另一方面,中国的丝和丝织品也沿着丝绸之路传到了中亚和欧洲。总之,汉武帝及其以后的长时间中,一方面发扬传统文化,一方面大搞“时代化”。尽管当时不会有什么时代化或现代化之类的概念,人们也许根本没有意识到他们是在进行这样伟大的事业;但是他们确实这样做了,而且取得了辉煌的成果。历史的辩证法就是如此。文化交流大大地促进了汉代文化的发展,也促进了国际上文化的发展。汉武帝前后的时代遂成为中国历史上最光辉灿烂的时代之一。

我再举唐代作一个例子。李唐的家世虽然可能与少数民族有某一些联系,但是几个著名的皇帝,特别是唐太宗,对保护中华民族、主要是汉族的传统文化做了大量的工作。文学、艺术、书法、绘画、哲学、宗教等文化的各个方面都得到了可喜的发展。中华文化还大量向外国输出,日本是一个显著的例子。唐太宗本人,武功显赫,文治辉煌。他是政治家、军事家,又是书法家和诗人。贞观时代,留居长安的外国人数量极大。他们带来了各自国家的物质和精神文化,又带回中国文化。盛唐时期遂成为中国历史上最兴盛的时期之一,长安成为当时世界上第一大都会,唐王朝成为经济最发达、力量最雄厚的国家。

例子还可以举出一些来;但是这两个已经够了。这一些例子透露了一条规律:在中国历史上,凡是国力强盛时,对外文化交流,也可以叫做时代化,就进行得频繁而有生气。这反过来又促进了本国社会生产力的发展,使国力更加强盛。凡是国力衰竭时,就闭关自守,不敢进行文化交流。这反过来更促成了国力的萎缩。打一个也许不太确切的比方。健康的人,只要有营养,什么东西都敢吃。结果他变得更加健康。患了胃病或者自以为有病的人,终日愁眉苦脸,哼哼唧唧,嘀嘀咕咕,这也不敢吃,那也不敢动。结果无病生病,有病加病,陷入困境,不能自拔。

清朝末年,被外国殖民主义者撞开了大门,有识之士意识到,不开放,不交流,则国家必无前途;保守者则大惊失色,决定死抱住国粹不放,决不允许时代化。当时许多有名的争论,什么夷夏之辩,什么体用之争,又是什么本末之分,都与此有关。这是一个国家似醒非醒时的一种反映,其中也包含着传统文化与现代化的斗争。以后经历了民国、军阀混战、国民党统治等混乱的时期,终于迎来了解放。

在解放初期,我们的国家是健康的。对于传统文化不一概抹煞,对于外来文化也并不完全拒绝。对于保护传统文化曾有过一点极左的干扰,影响不是很大。到了"四人帮"肆虐时期,情况完全变了。"四人帮"一伙既完全不懂传统文化,又患了严重的胃病,坚决拒绝一切外来的好东西。谁要是想学习外国的一点好东西,"崇洋媚外"、"洋奴哲学"等等莫须有的帽子就满天飞舞,弄得人人谈"洋"色变。如果"四人帮"不垮台,胃病势将变成胃癌,我们国家的前途就岌岌可危了。十一届三中全会以后,我们国家又恢复了健康。我们既提倡保护传统文化,加以分析,批判继承,又提倡对外开放,大搞现代化。纵观几千年的中国历史,人们不能不承认,这是盛世之一,是最高的盛世,是正确处理传统文化与现代化这一对

矛盾的典范。从这正确的处理中,我们可以看出,所谓“全盘西化”是理论上讲不通、事实上办不到的。世界上还没有哪一个西方以外的国家全盘西化过。

1987 年 6 月 6 日

要尊重敦煌卷子，但且莫迷信

将近90年前，敦煌石窟藏书被发现了。藏品方面之广，内容之富，文字之多，写本之古，都可以说是空前的。全世界有关学者在惊诧之余，努力解读，奋笔著书，于是就形成了一门新兴学问，谓之敦煌学。虽至今已将一个世纪，但是仍然方兴未艾，一派兴旺繁荣的势头。

这是有原因的。有新材料而后有新科学。一部社会科学（含人文科学）的研究史就充分证明了这一点。研究社会科学必须随时有新材料，当然也要有新观点。否则陈陈相因，故步自封，学术决不会有什么进步。

但是对待新材料，特别是新发现的古代材料，也要有分析、有鉴别。新发现的古代材料有其特殊的价值，这用不着多说。过去搞校勘工作的学者们，每得宋版，则欢喜雀跃。校勘古书，辄以宋版为准。宋版书比起明版书来当然要可靠得多。但是不是宋版的每一个字都是正确的呢？都能代表原作者的意图呢？那也不见得。这个宝贵的经验是中国校勘者碰了一些小钉子之后才得到的。他们最终得出了结论：要尊重宋版书，但不能迷信。

同样的结论也可以用到敦煌卷子上。我举一个例子。敦煌石窟保留下来了一些唐诗残卷。利用这些残卷，学者们得到了一些从来没有见到过的唐诗，从而丰富了唐代文学的内容，同时又纠正了目前传本中的一些错误。这些都是非常好的。但是，同宋版书一样，这些敦煌残卷中的字句也并不是每一个都是黄金。我举一

首诗：崔灏的《黄鹤楼》作为例子：

昔人已乘黄鹤去，
此地空余黄鹤楼。
黄鹤一去不复返，
白云千载空悠悠。
晴川历历汉阳树，
芳草萋萋鹦鹉洲。
日暮乡关何处是，
烟波江上使人愁。

这是一首十分有名的诗。《唐才子传》卷一记载着，大诗人李白看了此诗以后，大为叹服，曾说："眼前有景道不得，崔灏题诗在上头。"碰巧敦煌残卷中保留了此诗。有两个地方与现行本不同。第一行"黄鹤"作"白云"。这我们知道。现在流行的本子有的就作"白云"，而非"黄鹤"。最末一行"烟波"作"烟花"，这个过去不知道。

究竟哪一种读法好呢？

前不久我参加了在香港举行的国际敦煌吐鲁番学术讨论会。中国台湾学者黄永武是一个造诣很高的中年学者，他专门研究敦煌唐诗残卷，成绩斐然，誉满海峡两岸。他在他宣读的论文中引了崔灏这一首诗。对"白云"和"烟花"大肆赞美，誉不绝口，喜形于色，全场气氛一时为之活跃。看样子，他决不给人以任何怀疑的余地。

我最初也曾为之振奋。但稍稍冷静，觉得不大对劲。"昔人已乘黄鹤去，此地空余黄鹤楼"，两个"黄鹤"，对比紧凑，只有这样，"空余"二字才有着落，才有力量。如果改成"白云"，对比也有，但

比不上两个“黄鹤”了。今天的选本,不取“白云”,而取“黄鹤”,是有道理的。至于黄永武教授讲的,这样一来就是三个“黄鹤”对一个“白云”,结构失去均衡,我看这个均衡是用不着保持的。

最成问题的是“烟花”代替“烟波”。而黄先生说得最厉害的却正是这一点。他说,“烟花”是有来源的。李白的诗:“故人西辞黄鹤楼,烟花三月下扬州。”这里不是有“烟花”吗? 由此可证,“烟花”是正确的。但是黄先生忘记了“烟花”的意思是春天百花繁茂的景象。摆在这里完全不对头。而“烟波”指江上“烟波浩渺”的情景。完全适合。

我曾以此意质诸台湾权威学者潘重规老先生。他完全同意我的看法。看来我们最正确最科学的态度是:尊重敦煌卷子,但且莫迷信。

1987年7月10日

《中国文化与宗教》序言

近几年来,国内掀起了一个讨论文化问题的高潮。这是容易理解的。因为我们正在从事两个文明的建设,不讨论文化问题,对工作开展不利。

相对来说,宗教问题讨论得比较少。其中原因就不大容易说得清楚。人们可能认为,宗教问题已经解决了,没有再讨论的必要了,而且宗教与文化井水不犯河水,讨论文化时没有必要兼顾宗教。

但是,事实上,事情并不就如此简单、明了。我个人认为,宗教问题还远远没有解决。宗教与文化的关系问题还没有认真进行探讨。

恩格斯说过:“创立宗教的人,他们必须本身感到宗教上的需要,并能体贴群众的宗教需要,而烦琐哲学家照例不是如此。”所谓群众的需要有多种多样。有真正的需要,有虚幻的需要,有麻醉的需要,有安慰的需要,尽管形式不同,其为需要则一也。宗教能满足麻醉的需要,这个一清二楚,用不着多加解释。但是,如果一提宗教,就一声:“鸦片烟!”想一棍子打死,那是把极端复杂的问题过分简单化了。只要人民需要还在,一棍子打不死,几百几千棍子也是打不死的。

宗教也不是对时时事事都是鸦片烟。它有阻碍科学文化发展的一面,例如欧洲中世纪的天主教,疯狂迫害进步的科学家。但是像印度佛教传入中国,除了麻醉作用之外,也不能否认,还有促进

中国哲学思想发展的一面。如果世界上从来也没有一个什么佛教,则一部中国思想史将会是另外一个样子。这件事情昭如日月,想否定它,那不是实事求是的态度。

我的意思不外是说,研究中国文化——研究世界文化也一样——应该把宗教考虑进来。一方面不要拜倒在我佛如来莲座之下,口念“阿弥陀佛”,五体投地,归依三宝;另一方面也不要横眉竖目,义形于色,三呼打倒,立即动手。前者是蠢材,后者是昏蛋,莲座上的佛像可以砸碎,一些人们心中的佛像通过这种手段是砸不碎的。正确的办法只有一个,那就是,用科学的态度,面对现实,平心静气,对中国文化和宗教的关系,从各方面加以细致的分析,然后从中得出实事求是的结论,用以指导我们的行动。

郁龙余同志编选了《中国文化与宗教》一书,作为《台港海外中国文化研究丛书》之一。根据上面我说的理由,我认为是非常有意义的工作。里面的观点当然不一定都完全正确,肯定有我们目前不能接受的地方。但是,他山之石,可以攻玉。不管怎样,它定能帮助我们思考这个问题。我也希望我们大陆的同行们能立即行动起来,参加到研究文化与宗教的行列里来。

1987 年 10 月 11 日

从学习笔记本看陈寅恪先生的治学范围和途径

先师陈寅恪先生为一代史学大师,学术文章辉耀寰宇,为国内外众多学者所景仰。郑天挺先生呼为"教授之教授",是很有见地的。先生是通过什么途径达到这样博大精深的学术造诣的呢?从先生的文章中,从了解情况的人士的谈话中,从一些关于先生的著述中,都能够体会出一些东西来,这些都是难能可贵的。最近先生的家属和中山大学历史系的同志们把清理先生遗物时发现的留学德国期间的学习笔记本送到我手中,共有六十四本之多。这些笔记本都是当年先生随手劄记写成的,绝大部分用的都是铅笔,字迹十分潦草,内容异常复杂,现在辨认起来并不容易。然而,我同许多同志都觉得,这些貌似无足轻重的学习笔记本,对了解先生的治学范围和途径,却有非常重要的意义,是其他资料无法代替的。周一良同志和王永兴同志都大体翻阅过。我现在不揣谫陋把这些笔记本细致地检查了一遍,有一些不清楚的地方向有关同志请教过多次。现在我把整理的结果写了出来,供同志们参考。

我在这里首先必须说一句:这些笔记本,虽然看起来数目已经很多了,但肯定还不是全部,一定还佚失了一些。至于究竟佚失了多少,我们现在已经无法统计。我们能有这样多笔记本,我觉得已经很不容易。空间从德国到中国,地跨万里;时间从二十年代到八十年代,跨越半个多世纪。中间屡经战乱,再加上十年浩劫,现在还能有这样多笔记本摆在我们眼前,我真想用一句迷信的老话来

形容这个情景:神灵呵护。

这些笔记本原来没有编号。寅恪先生多半在封面上用钢笔或铅笔注明其中内容,但有时候也不完全符合。我现在为了论述方便起见,把笔记本大体上分成若干大类,再在每一类中编上号码。我在下面逐类逐本依次介绍笔记本的内容,最后在介绍的基础上归纳出几条意见,从而论证先生的治学范围和途径。

笔记本共分为以下几类:

一	藏文	13本
二	蒙文	6本
三	突厥回鹘文一类	14本
四	吐货罗文(土火罗文)	1本
五	西夏文	2本
六	满文	1本
七	朝鲜文	1本
八	中亚,新疆	2本
九	佉卢文	2本
十	梵文、巴利文、耆那教	10本
十一	摩尼教	1本
十二	印地文	2本
十三	俄文、伊朗	1本
十四	希伯来文	1本
十五	算学	1本
十六	柏拉图(实为东土耳其文)	1本
十七	亚力斯多德(实为数学)	1本
十八	金瓶梅	1本
十九	法华经	1本
二十	天台梵本	1本

二十一　佛所行赞　　1本

我在下面依次把每本的内容介绍一下。

一　藏文　13本

第一本　封面上用德文写着柏林甘珠尔、圣彼得堡甘珠尔、Grünwedel的阿维斯塔中的魔鬼,下面用汉文写着根本说一切有部毗奈耶。书面上抄录的是藏文佛典。书中夹着一张1924年9月8日的借书条。

第二本　封面上用汉字写着根本说一切有部律入王宫说法学处,书内是藏文经。

第三本　封面上用汉文写着阿弥陀经。书内是藏文经。最后录有称赞净土佛摄受经。

第四本　封面上用汉文写着逻娑碑文。里面有藏文碑文原文和英译文。

第五本　封面上用汉文写着妙法莲华经藏文,内容相同。

第六本　封面上用汉文写着长庆唐蕃会盟碑。里面抄的是藏文原文和英译文。

第七本　封面上用汉文写着土鲁番土蕃文,还有藏文字。里面是藏文,最后抄了御制平定准噶尔勒铭伊犁之碑。

第八本　封面上用汉文写着藏文一。里面写着藏文字母表,一些藏文句子,藏文格的变化,还有一些单词,附上德文翻译。看样子这是寅恪先生初学藏文时的笔记本。

第九本　封面上用汉文写着藏文二。里面抄着一些藏文句子和单词,内容看来是佛典,下面注着汉文、德文或梵文。有一页上有五线谱。

第十本　封面上用汉文写着藏文五。看样子还应该有三、四,

现在丢了。里面抄的是一篇藏文文献,没有名称。行间用汉文、德文、英文作了注。

第十一本 封面上用汉文写着古藏文典,另有藏文题名,经王森教授审定为吐米三十颂,系一讲文法的书。陈先生所抄录者是吐米三十颂要义略述。

第十二本 封面上用汉文写着藏一。里面是藏文语法,只有几页。

第十三本 封面上用汉文写着长庆碑文一。里面抄的是藏文碑文。

二 蒙文 6本

第一本 封面上没有题字。书内第一页最上面写着 Mongolia。下面全是书目,自 201 号开始,1 至 200 号显然丢失了。蒙古书目至 265 号截止,英文、德文、法文书目都有。下面紧接着是波斯地理及历史书目,号码 1 至 132。下面又是蒙古书目,号码 1 至 50。下面又是阿拉伯书目,号码 1 至 50。

第二本 封面上没有题字。里面是 Westmongolisch Kalmükisch 字母表、元音表、复合元音表、辅音、数词、名词的格、前置词、副词前置词等,接着是蒙德词汇等,最后是书目:语法、词典、文选、文学分列。还有几页是语法。

第三本 封面上用汉文写着蒙古语。里面是用拉丁字母转写的文章。又把笔记本倒过来,把最后一页当第一页抄了蒙德词汇。

第四本 封面上用汉文题蒙古语二。里面是拉丁字母转写的东西,仅有两页。

第五本 封面上用汉字题蒙古字。里面用老蒙文抄蒙藏事务衙门申报内容,只有一页。

第六本　封面上汉字题西蒙字汇,内容相同。

三　突厥回鹘文一类　14本

第一本　封面上用汉字和外文题了很多字:那先比丘、书目补、突厥碑、星名、北京经纬、Chavannes(沙畹)、诸蕃志、求法高僧传、悟空、十力经序、Julien,还有两个字。书里面是书目,英、德、法、俄文都有。接着是抄录的阙特勤碑跋、突厥苾伽可汗碑跋。下面又是书目,语言和内容都很复杂,包括字典和语法。再下面是二十八宿表,汉名、外文名,以及经纬度都列入表中。接着又是书目。最后一页上记甲骨片数,有Wirtz购711片,尉礼贤有600片。

第二本　封面上的铅字漫漶不清,似乎是东突厥碑钞本。里面抄的是碑文。

第三本　封面上题坚昆玉椀。里面抄的是碑文。

第四本　封面上题突厥文。里面只有不到两页写着字母。

第五本　封面上题东突厥。里面是字母和词汇,有德文注。

第六本　封面上题东突厥二。里面只有在第一页上写着一些单词,后来抄的却是梵文。

第七本　封面上题东突厥三。里面先抄印度古代俗语,接着是东突厥文词汇。

第八本　封面上题东突厥四。里面是词汇和语法,有德文注解。

第九本　封面上题东突厥五。里面是用德文和汉文注解的词汇。

第十本　封面上题东突厥九。六、七、八三本显然丢掉了。里面抄的是东突厥文章,间有汉文和德文注释。

第十一本　封面上用德文题Kirgisisch。里面同第十本。

第十二本　封面上题回纥文。里面是回纥文词汇，汉文、德文注释。

第十三本　封面上题回纥。里面内容同第十二本。

第十四本　封面上题回纥和阙特勤碑。把笔记本倒过来，在后面第一页上写着一个课程表。有些字不知是什么意思，比如 N 和 mam。有的清楚，比如满，显然指的是满文；金光明，显然指的是梵文金光明经。有的是教授的名字，显然指的是他们上的课，其中有德国梵学泰斗 Lüders，说明陈先生听过他的课。

四　土货罗文　1本

第一本　封面上原题坚昆玉椀，划掉，改题土货罗文目录，又有摩尼教古籍目录。里面第一页上是印度佛教部派名称，汉梵并列。第二页上是书目。第三页上有几本吐火罗文书名，其中有弥勒会见记与吐火罗文等等。把笔记本翻转来，从后面开始，抄着大量的书目，内容牵涉到古代天文、亚述天文表、丝绸之路、摩尼教等等，只摩尼教一项就有书目七十九种。还有造纸历史书目五种。

五　西夏文　2本

第一本　封面上题西夏法华。里面抄的是西夏文四字句，附有西藏文和汉文译文。

第二本　封面上题河西。里面抄的是西夏字，附有汉文译文。

六　满文　1本

第一本　封面上用德文题满文和蒙文，蒙文被划掉。里面是

满文字和书目。

七　朝鲜文　　1本

第一本　封面上题梵本金光明最胜王经。里面却是朝鲜文。第一页上写着:李克鲁 Li Kolu 和他在柏林的住址。后来李成了朝鲜著名的语言学家和社会活动家。他当时大概也正在德国留学,在柏林认识了寅恪先生,因此才写下了地址。这可说是中朝艺林佳话。笔记本里有朝鲜文会话,有汉文和德文注解。此外还有不少语法名词,还有几个语法分析表。

八　中亚,新疆　　2本

第一本　封面上用德文题 Turfan Funde(吐鲁番出土文物),用汉文题土鲁番。里面抄的是 Upāli Sūtra(优婆离经), Nidāna Sūtra 等。有一页上面标题 Mahāyāna (大乘), 下面写着 Saddharmapuṇḍarīka, Kern 校刊,又写着: Kern 本 Kritiklos (未加批判,未加校勘)。下面又写着:新疆本俗语多, visarga 丢掉,ā 代替 a, a = u, e = i,aham = ahu, Kulaputrāho, 呼格,东方摩揭陀语。下面有书名和书目。又有医药、占星学、语法等标题。

第二本　封面上没有字。里面全是书目,计有中亚 170 种,西藏 200 种。

九　佉卢文　　2本

第一本　封面上题佉卢文。里面第一页上讲到佉卢文和婆罗迷文分布情况,讲到 Dutreuil de Rhins 收买到的佉卢字母《法句

经》。接着讲到这种语言的音变规律,最后抄录本经,下附德文译文。

第二本 封面上题和佉闐卢断简。里面讲的是 Niya 佉卢文献,讲到 Rapson, Sénart 和 Boyer 三人的刊本。下面大量抄录原文,附有英文译文。

十 梵文、巴利文、耆那教 10本

第一本 封面上题说一切有部律。里面抄录原文,有法文译文,在一页的下右角上写着日期:1922 年 7 月 22 日。

第二本 封面上用铅笔题一切有部律,已模糊不清。里面抄录着梵文拉丁字母转写的经文,还有一些单词儿。

第三本 封面上题梵文大训。里面抄录的是英文译文。我猜想,所谓"大训",就是印度古代大语法家 Patañjali 所著的 Mahābhāṣya,一般译为"大疏"。

第四本 封面上原题 Therīgāthā,后来又改题涕利伽陀,旁边写了几句话:"一千九百廿九年补题。回思往事,真如一梦。"可见先生回国后仍然常翻阅自己的笔记本。里面抄的是巴利文词汇,共有 290 之多。

第五本 封面上题耆那碑。里面抄录碑文。

第六本 封面上题耆那碑续。内容同。

第七本 封面上题佛所行赞及 Maski 阿育王刻石。里面先抄录书目十三种。后面抄录碑文。

第八本 封面上题那先比丘问经。里面抄录巴利文词汇。

第九本 封面上题法句譬喻经。里面是巴利文词汇。

第十本 封面上题法句经。里面是巴利文词汇。

十一　摩尼教　　1本

第一本　封面上题摩尼教经。里面写的是摩尼教经文的词汇,比如粟特文等。有汉文、德文、英文的注解。

十二　印地文　　2本

第一本　封面上题 Hindi。里面是书目和印地文词汇和语法,词汇用英文和德文注解。

第二本　封面上题新印度。里面是印地文短句,有英文译文。

十三　俄文,伊朗　　1本

第一本　封面上题俄文,又题 Awesta 里面前四页写的是有关古代伊朗语言的笔记和字母:Awesta,古代波斯文、中世波斯文、巴利维文。后面写的是俄文,语法和单词都有。把笔记本倒过转过来,从后面写起,先是波斯字母,后面又是俄文。

十四　希伯来文　　1本

第一本　封面上题希伯来文。里面写的是希伯来文字母和词汇,有德文注解。

十五　算学　　1本

第一本　封面上题算学。里面是一些微积分的公式。

十六　柏拉图(实为东土耳其文)　　1本

第一本　封面上题柏拉图。里面全是东土耳其文。本册封面脱掉,也可能是有关柏拉图的笔记与东土耳其文换了地方。但是在现存笔记本中没有关于柏拉图的记载,可能已经丢失。

十七　亚力斯多德(实为数学)　　1本

第一本　封面上题亚力斯多德。里面实为数学。为什么出现这情况？无法解释,这一本封面并没有脱掉。

十八　金瓶梅　　1本

第一本　封面上题金瓶梅。里面抄金瓶梅八页,大清皇帝功德碑二页。金瓶梅内容是西门庆与应伯爵对话,西门庆与应伯爵等在玉皇庙结拜。后面又有突厥文词汇。

十九　法华经　　1本

第一本　封面题法华秦译。里面抄姚秦三藏法师鸠摩罗什译妙法莲华经卷第一。

二十　天台梵本　　1本

第一本　封面上题天台梵本,下面又题藏草书印文、西夏文。里面首先抄 F. Kielhorn 考证文章,讲天台梵本的来源和内容。下

面抄拉丁字母转写的原文。后面又有藏文字母、藏文印章、西夏文词汇,有德文注解。

二十一　佛所行赞　　1本

第一本　封面上题佛所行赞,旁书:一九三四年十二月三十日午后八时。看来这本笔记本不是在德国留学时写的,此时寅恪先生已是清华大学教授。里面写的是藏文单词,有英文、汉文注释。在最后一页上写着一部书名: R.L. Turner, A Comp.& Ety. Dic. of Nepali Language.

我在上面把寅恪先生的学习笔记本分为二十一类做了初步的整理。这些看来似乎微末不足道的笔记本,内容是异常丰富的,意义是异常重大的。从里面我们具体地了解到了陈先生的治学范围和治学方法。陈先生的这些笔记本也决不是用过丢开,而是常常翻阅,回国以后,仍然如此。有一些笔记本实际上是用来积累资料的。积累资料。最常用的办法是写成卡片。但这并不是唯一的办法。许多学者使用的办法都与此不同,大家都注意到,陈先生喜欢眉批,等到眉批已经积累到足够的数量时,便移到纸上,写成文章。陈先生许多篇著名的论文就是用这种方式撰成的。现在看先生的笔记本,有的也是重在积累资料,起到与眉批相同的作用。

这些笔记本可以告诉我们很多东西,举其大者,约有以下诸端:

1　陈先生治学范围广

陈先生以史学名家;但是,众所周知,他决不仅仅是一个史学家,他博学多能,泛滥无涯涘。他旧诗作得不多,但每有所出,多臻

绝唱，挽王国维先生诗是最著名的。从这些学习笔记本中也可以看出，先生治学之广是非常惊人的。专就外族和外国语言而论，数目就大得可观。英文、德文、法文、俄文等等，算是工具语言。梵文、巴利、印度古代俗语、藏文、蒙文、西夏文、满文、新疆现代语言、新疆古代语言、伊朗古代语言、古希伯来语等等，算是研究对象语言。陈先生对于这些语言都下过深浅不同的功夫。还有一些语言，他也涉猎过，或至少注意到了，比如印地语、尼泊尔语等等。专从笔记本的数量和内容来看，先生致力最勤的是中亚、新疆一带历史、语言和文化的研究，藏文研究和蒙文研究。这在他以后写的论文中完全可以表现出来。在《金明馆丛稿二编》中有几篇文章就属于这一类。比如《几何原本满文译本跋》、《蒙古源流研究》之一、之二、之三、之四、《西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序》等篇。先生后来专门从事六朝隋唐史的研究，对于这些语言发表的文章不多，他在这方面的造诣远远没有完全表现出来，可以说是蓄之于内者多，而出之于外者少。我在这里特别点明这一点。

最值得注意的是关于数学的笔记本。陈先生在这方面的造诣我不清楚，不敢乱说。但是笔记本里所记的微积分公式，充分说明先生在数学领域内也决非处于初级阶段。这立刻就会让我们想到马克思。但是马克思搞的是经济学，经济学与数学关系密切。而陈先生则是搞文史的，他竟也钻研数学。这不能不让我感到十分有意义。现在国内搞文史的学者在数学方面能有这样造诣的恐怕不多吧。在今天，边缘学科层出不穷。从事社会科学研究的人应该学一点数学，已成定论。陈先生在这方面也成了我们的榜样。

2 陈先生治学深度深

大家都承认，寅恪先生的学风是能利用常见的资料，看出别人看不到的深刻的问题。这些笔记本也能体现这一点。笔记本中有

一些是随便写写的,比如练习写外文字母之类。有一些是为了记诵,比如外文生词之类。有一些是为了便于查阅,比如二十八宿梵汉名称之类。但是也有一些是在那里深入探讨。我举一个例子。在中世印度诸俗语方言中,西北方言占有重要的地位。因此,国外有不少杰出的梵文学者从事这方面的研究,写出了不少的专著和论文。但是在二十年代的中国,却从来没有听说有什么学者注意到了这个问题。有之当以陈先生为第一人。他在笔记本九,佉卢文第一本里面详细地抄录了佉卢字母《法句经》的经文,劄记了不少的中世西北方言的音变特点。他也注意到 ahu = ahaṃ 这样的音变现象。他虽然以后没有在这方面写什么文章,功夫是下过了,而且下得很深。类似的例子还有一些,这里不再举了。

3 陈先生重视书目

研究一门学问,或者研究一个专题,第一步工作就是了解过去研究的情况和已经达到的水平。要做到这一步,必须精通这一门学问或者这一个专题书目。这一件工作不做或者做不好,自己的研究工作就不能开始。因为,如果不了解过去的研究情况,不知道什么问题已经解决,什么问题还没有解决,什么问题已经解决到什么程度,而冒然下手,必然会闹出笑话。别人已经解决了的问题而你还死啃不休;别人已经有充分理由证明此路不通,而你还死钻不止,其结果必然是浪费精力,南辕北辙。

中国清代的朴学大师们以及近代西方的学者,研究学问都从书目开始,也以此来教学生。寅恪先生也不例外。他非常重视书目,在他的笔记本中,我发现了大量的书目,比如笔记本八第二本中有中亚书目 170 种,西藏书目 200 种。此外,在好多笔记本中都抄有书目。从二十年代的水平来看,这些书目可以说是非常完全了。就是到了今天,它仍然有参考价值。

从陈寅恪先生的笔记本中还可以学习到很多东西，以上三端不过其荦荦大者。为了不让本文过分膨胀，我就不再一一介绍了。我决不敢说，我的介绍全面而又准确。根据我自己的水平，我目前只能做到这个程度。不周之处，请予以纠正。

1988 年 4 月 1 日写完

对当前敦煌吐鲁番学研究的一点想法

近几年来,特别是在中国敦煌吐鲁番学会成立后的几年中,我国敦煌吐鲁番学的研究取得了显著的成绩。许多有关的学会成立了;大量的专著和论文出版了;研究队伍扩大了;许多有外国学者参加的学术讨论会召开了;同外国同行们的联系加强了;全世界的信息比较畅通了;特别令人高兴的是,同我国台湾同行们的接触越来越多了。这一切都像和煦的春风,吹进了每一个从事敦煌吐鲁番学研究的人的心中,吹高了我们的信心。

但是,从全世界范围来看,有一种同我们的研究有密切关联的倾向或者潮流,似乎还没有引起人们的注意。这就是,西方对东方思想和文化,特别是中国和印度的思想和文化的看法又有了一些改变。

我们天天讲要从历史的角度来看问题,却又偏偏容易忘记这一点。就拿中国文化来说吧,欧美的许多学者颇有瞧不起的意思。我们自己,特别是一些青年,也有这种倾向。这些人大概认为,历来如此,用不着奇怪。可是稍稍懂得点世界历史的人都知道,17、18世纪,甚至到了19世纪的前半叶,欧洲许多伟大的思想家和作家,对中国文化评价之高超出我们今天的想象。只需读一读德国最伟大的诗人歌德的著作,便一清二楚。他们对中国文化的赞美有时候连我们也觉得过了头。那时候中国文化在欧洲是金光闪闪的,就像现在的西方文化在中国一样。可惜好景不长。到了十九世纪四十年代初,鸦片战争一下子暴露了中国的弱点。中国的传

统文化对这些弱点不能负责,至少不能完全负责。然而,在欧洲殖民主义者的心目中,中国文化不行了。这种偏见和错误的看法逐渐扩散到老百姓身上。从此,中国的身价在欧洲人民心中一落千丈。他们完全忘记了历史,完全忘记了中国的形象原来在他们的心目中并不是这样子的。更可叹的是,许多中国人也认为自己一向就是这个样子,我们也把历史统统忘记了。

正在欧洲人以天之骄子自居的时候,爆发了人类空前的悲剧——第一次世界大战。结果死伤了上百万上千万的人,破坏了许多城市。战后,痛定思痛,欧洲人中一些有识之士,进行了认真的反思,出现了《西方的覆灭》一类的书,风靡一时。他们得出的结论是:西方文明有了危机,救危之方是向东方学习。当时在欧美,研究东方文明的风气又兴盛起来。专以中国文化而论,老子和庄子成了热门研究对象。

热闹了一阵之后,天之骄子们故态复萌,对东方文明的兴趣又降低了。到了二十年代末三十年代初,法西斯开始抬头,在意大利和德国取得了政权,导致了第二次世界大战的爆发。这一场大战波及的范围比上一次更广,更激烈,更野蛮,更惨酷,死伤的人数更多,受的损失更大。大战结束以后,有识之士头脑又一度清醒,再次进行了反思。他们得出的结论是:西方文明有严重的缺点,决非尽善尽美,救之之方仍然同上次一样,转向东方。不这样也是不行的。迄今人类文明不外东西两方,非此即彼,一方发生了问题,只有向对方寻求解决办法,寄希望于另一方。一部人类的历史就充分证明了这一点。

最近几年以来,细心的观察家可以看出,西方对东方文明,特别是中国和印度的哲学思想研究的兴趣又浓了起来。中国的老子、庄子和《周易》等等,以及印度的佛教哲学又流行起来了。西方人在自己的文化上碰了壁以后,又转向东方思想,这是很自然的。

其极端者不但对西方文明产生了怀疑,甚至对人类前途也产生了怀疑。姑不论这种怀疑是否有充分的根据,但它是值得我们深思的。

这种情况同中国敦煌吐鲁番学的研究有没有关联呢?有的,而且是密切的关联。敦煌吐鲁番学研究的领域非常广阔,涉及的方面很多。其中重要的一项就是研究东西方的文化交流,以及交流所产生的影响、所结出的丰硕的果实。这种研究对东西两方都有重要意义,特别是在今天西方进行反思而我们主张开放的时候。现在西方有一些国家正在同中国的有关方面洽谈共同研究丝绸之路、共同拍摄电影的问题。这在表面上看起来似乎是一般的协作。但是,深入一层来看,是西方反思的结果,想在反思中给西方文明寻求一条出路,寻求一副灵丹妙药,以济西方文明之穷。

这样一来,我国敦煌吐鲁番学的学者们的肩头上无形中就增添了一点负担。我们应该用更新的、更广阔的眼光来进行工作了。我们必须加强同世界各国的同行们已经取得的联系。我们必须进一步调查国内和国外的资料,这种调查我们过去做过一些,但是远远不够。我们必须提高认识水平和研究水平,放眼全球,从东西方文化互相帮助、互相补充的角度上来从事工作。我们必须跟得上当前这个伟大时代前进的步伐,更加兢兢业业地工作,写文章,出书要更加细致,更加严格。做到了这一点,中国敦煌吐鲁番学在世界学术之林中的地位将会大大地提高,这是肯定无疑的。

1988年4月8日

西域在文化交流中的地位

我今天要讲的题目是：西域在文化交流中的地位，想分四个小题目来讲：

一　西域的含义

二　世界上四大文化体系

三　西域在四大文化体系交流中的地位

四　结束语

一、西域的含义

要谈西域在文化交流中的地位，必须先弄明白什么叫"西域"。

顾名思义，西域当然是一个地理名词，但同时又是一个同历史有密切联系的名词。所谓"西"，指的是在中国的西方。一般说来，有广狭二义。广义的西域，包括今天的中国新疆、苏联的一些中亚加盟共和国、阿富汗、伊朗、阿拉伯国家，以及更远的地方。连印度、巴基斯坦、孟加拉国、尼泊尔、斯里兰卡、不丹、锡金、马尔代夫以及非洲东部的一些国家和地区，都包括在里面。唐代高僧玄奘的《大唐西域记》可以为证。狭义的西域，指中国新疆一带。我在这里取的是狭义的西域。

在中国古代正史中有很多"西域传"或者类似的名称，《史记》中还没有。《汉书》卷96上，《列传》66上有《西域列传》。这里说："三十六国皆在匈奴之西，乌孙之南，南北有大山，中央有河，东西

六千余里，南北千余里。"《后汉书》，卷118，《列传》78，有《西域列传》。这两部书讲的都是三十六国，是狭义的西域。《三国志·魏书》只有乌丸、东夷。《晋书》，卷97，《列传》67有四夷。《宋书》和《南齐书》都没有。《梁书》，卷54，《列传》48，有西北诸戎，高昌、龟兹都包括在里面。《陈书》没有。《魏书》，卷102，《列传》有《西域传》，阙。高昌见于卷101，列传89。《北齐书》没有。《周书》，卷50，《列传》42有《异域传》，其中包括高昌、焉耆。《隋书》卷83，《列传》48，有《西域传》。《南史》卷79，《列传》69，有《西域传》。《北史》，卷97，《列传》85，有《西域传》。《旧唐书》，卷198，《列传》148，有《西戎传》。《新唐书》，卷221上和下，《列传》卷146上和下，有《西域传》。这里讲的西域，同《大唐西域记》一样，是广义的西域，其中包括尼泊罗、天竺、摩揭陀、罽宾、师子、波斯、拂菻、大食等国。唐以后的正史，我在这里不谈了。

总之，从中国正史上，我们看到的西域有广狭二义，总的趋势是从狭义到广义发展。这同人们的地理眼光越来越扩大，中国同西域国家的关系越来越密切有关。

二、世界上四大文化体系

要谈文化交流，必须先了解，什么叫文化，什么叫文化体系。世界各国学者对于文化的定义，据说有几百种之多。那些烦琐的论证，毫无意义，我在这里不谈。约而言之，文化有广狭二义。我取的是广义的文化，指的是人类在精神文明和物质文明两个方面优秀的、对人类进步起推动作用的创造。

世界上的民族不论大小，历史不论久暂，对于文化都有自己的贡献。这一点必须承认。但是，同时也必须承认，各个民族对整个人类文化的贡献，在质和量方面，都不尽相同。据我自己多年观察

和探讨的结果，真正能独立成为体系、影响比较大又比较久远、特点比较鲜明的文化体系，世界上只有四个：

1. 中国文化体系
2. 印度文化体系
3. 闪族伊斯兰文化体系
4. 希腊、罗马西方文化体系

这四个文化体系，还可以再进一步简化为两大文化体系群：前三者属于东方文化体系群，后一个属于西方文化体系群。下面我分别加以解释。

1. 中国文化体系

中国立国于东亚大陆，有长达五、六千年的文化发展的历史。在相当长的历史时期内，中国在各个方面都对人类文化有巨大的贡献。中国的几个发明，如罗盘、造纸、火药、印刷术等等，还有中国的蚕丝，都传出了中国，对世界上一些国家和地区的文化发展，产生了巨大的推动力。一些次要的发明创造和工农业产品，比如瓷器、茶叶等等，也输出了中国，输入世界各地，为当地人民所喜爱。中国的药材也曾传到许多国家。连炼钢术都曾对周围一些国家产生过影响。至于精神文明，中国文学艺术、哲学思想、园林建筑等等，影响了一些国家和地区。到了十七、八世纪更传至欧洲，在那里同样产生了影响。中国的汉字曾影响了周围一些国家。比如在日本、朝鲜、越南等国，他们读汉文书籍，甚至用汉文写作。

2. 印度文化体系

印度也有很长的文化发展的历史。自公元前三世纪摩亨佐达鲁和哈拉巴的印度河流域文化开始，印度人民在精神文明和物质文明两个方面都对人类文化做出了巨大的贡献。在精神文明方

面,印度最古的吠陀、两大史诗、波你尼的语法体系,以及以迦梨陀娑著作为首的古典梵文诗歌和戏剧、流行于印度民间的寓言、童话和小故事,都通过种种渠道传出了印度,对世界文化和文学产生了深远的影响。特别是印度古代的寓言、童话等等,通过了《五卷书》等类作品的中古波斯文和阿拉伯文译本,传遍了欧亚大陆,甚至传至非洲,到了十九世纪在德国形成了比较文学史的研究,影响更是特别大。这类作品也传到了中国。

在宗教方面,印度是产生宗教的地方。源于印度和尼泊尔的佛教,在印度繁荣昌盛了一千五百多年。它早就传出了印度,传到了中亚、南亚、东南亚、东亚、北亚各国,影响了这些地方的宗教的发展。对这些地方的文学艺术、哲学思想、语言、历史等等方面都有广泛、持久而又深入的影响。这是尽人皆知的事实。连基本上停留在印度本土的印度教,也在小范围内传出了印度,传到了南亚和东南亚一些国家,并且有了信徒。

在物质文明方面,印度对科学技术也有独特的贡献。古代印度对数学、天文、物理、化学、炼钢、熬糖等等都有发明创造。

3.闪族伊斯兰文化体系

这里包括古代希伯来文化,《旧约》等等,也包括古代巴比伦、亚述文化和古代埃及文化,地域极广,历史极长;但是又确实属于一个文化体系,有许多共同的特征。公元六、七世纪,伊斯兰教兴起,它几乎囊括了这整个地区,继承并发展了古代闪族文化。有共同特征的阿拉伯文化,影响了欧亚广大地区。伊斯兰教成了世界三大宗教之一,影响更是普及而深入。此外,阿拉伯人在保存古代希腊文化方面还起了关键性的作用。一个很有趣的现象是,原属印欧体系文化(古代希腊、罗马就属于这个体系)的波斯(今伊朗),改信了伊斯兰教,把第三个和第四个文化体系融合起来,形成了独

特的文化。波斯的宗教思想、文学、艺术、语言,以及科学技术,沿着古代的丝绸之路,影响极其广泛。

4.希腊、罗马西方文化体系

古代希腊和罗马产生了光辉灿烂的文化。无论在自然科学方面,还是在人文科学和社会科学方面,都出现了许多有独创性的造诣和深远影响的伟大学者,伟大哲学家,至今全世界的学者们还在研究他们的著作。他们的诗人和作家,也是至今还栩栩如生。今天的欧美西方文化主宰了世界,实际上是希腊、罗马文化的继承和发展。这个主宰的过程,同欧洲资本主义的发展是分不开的。随着世界统一市场的形成,欧美西方文化体系就逐渐成了统一世界的文化体系。1827 年德国伟大诗人歌德首先提出了世界文学这个概念,1848 年马克思和恩格斯也提到了世界文学。这个世界文学是世界文化体系的一个重要组成部分。

三、西域在四大文化体系交流中的地位

上面讲了世界上四大文化体系,或两大文化体系群。从这个观点上来看,文化交流应该分为三个层次:1.一个文化体系内部的交流;2.四大文化体系间的交流;3.两大文化体系群之间的交流。

一部人类历史证明了文化总是要交流的。没有文化交流,就没有人类的历史。世界文化决不是哪一个民族单独创造的,不管这个民族多么优秀,对人类文化有多大贡献。说文化是一个民族创造的,是法西斯论调。我在上面讲到过,民族不论大小,都对人类文化做出过贡献。但是,民族不论大小,也不管它对世界文化做出过多么大的贡献,它总是要接受外来文化的。一部人类历史也证明了这一点。

文化交流或文化传播,总要通过一定的道路。西域地处东西两大文化体系群的中间,是东西文化交流的必由之路。在东方文化体系群的内部,各民族之间的文化交流,有时候也要通过西域。世界历史上有名的丝绸之路,就是横亘西域的东西文化交流的大动脉。

我在下面按时代顺序叙述一下通过西域丝绸之路东西文化交流的情况。

1.汉代

真正的丝绸之路的开辟不早于汉代,但是东西文化交流却决非到了汉代才开始。丝绸之路是东西文化交流日益频繁的产物。

最早担任文化交流任务的人,一般只有商人、外交官,大宗教创立以后,又加上了宗教信徒,老百姓是很难长途跋涉的。商人、外交官、宗教信徒,各有各的目的,他们决不会想到什么文化交流;然而事实上却进行了文化交流。这种情况在蒙昧的远古,商人出现之后,就已经有了。在天文方面的交流就早得很。中国春秋战国时期已经明显地受到外国影响,比如《战国策》、《国语》等书中一些典故,如狐假虎威之类,都有外来的痕迹。屈原赋中的一些神话也同样有外来的可能。这个时期的文化交流的道路决不限于陆路,海路也有可能,比如驺衍大九洲的学说就可能同海上交通有联系。

以上说的这些情况都是发生在汉代以前的。到了汉代,频繁的文化交流促成了丝绸之路的开辟,开辟了以后,又推动了文化交流。在中国几千年的历史上,汉代是对外文化交流的高潮之一。高潮的主要标志是,东西双方相对的信息量增加了,东西双方的物质和精神的产品交换得更加频繁了。这里的东指的是中国,西指的是沿丝绸之路的国家,路的尽头就联上了欧洲。汉代的重要史

籍，如《史记》、《汉书》等，有大量关于西方国家和民族的记载，关于欧洲的记载也有一些。这些记载，这些信息的来源当然渠道很多。当时有几次历史上著名的出使，比如建元中（140—134 年 B.C.）张骞通使西域、和帝永元九年（97 年）甘英奉使大秦等都是渠道。他们走的都是丝绸之路。古希腊和罗马的历史学家和地理学家，比如斯脱拉波（Strabo 54 B.C.—24A.D.）、白里内（Pliny，23—79 年）、拖雷美（Ptolemy，Ca. 150 年）等等，在他们的著作中也有关于中国的信息，特别是关于中国蚕丝的记载更引起了广泛的注意。估计这些信息也都是通过丝绸之路传入西方的。在这样的情况下，中亚很多植物传入中国，最著名的有葡萄、苜蓿、胡麻、蚕豆、大蒜、胡荽（香菜）、黄瓜、石榴、核桃、胡萝卜等等。西域音乐和其他艺术也传入中国。对以后中国人民的生活影响极大。佛教亦传入。

2.三国两晋南北朝时期

东西文化交流继续进行。《魏略·西戎传》记载了大秦（叙利亚和东罗马帝国）的风俗、习惯、物产等。大秦还同东吴有交通关系，估计不是通过丝绸之路，而是通过海路。《晋书》记大秦国情况。《艺文类聚》记大秦的火浣布。佛经《那先比丘经》也有关于大秦的记载。《洛阳伽蓝记》记元魏时欧亚外国人杂居洛阳。希腊历史学家柏罗科劈斯（Procopius，500—565 年）记中国蚕种传入罗马的情况。这个时期，中国同西域各国交通更为频繁。佛教僧侣、外交使节的来往也加强了。中国的正史和佛教的僧传有大量关于广义的西域的记载。精神文明和物质文明的产品的交换也远远超过以前的时代。

3.隋唐时代

隋代寿命很短,只能算是唐代的一个序曲。唐代是继汉代以后的又一个东西文化交流的高潮。隋唐两代对欧洲和西域(中亚)的交通比前代更加频繁了,得到的信息更加精确了。隋唐两代的许多典籍都有关于欧洲(拂菻,大秦)和西域的记载。谈到欧洲,《隋书·裴矩传》记通拂菻之路。同书《铁勒传》记里海西北诸民族的情况。《旧唐书》、《新唐书》、《册府元龟》、《通典》等书都有关于拂菻或大秦的记载。连玄奘和慧超的著作中都提到拂懔或拂临。大秦的景教传到中国来,大量的大秦出产品动、植、矿物也传入中国,比如水银、金刚石、矾石、玻璃、琉璃、木香、肉豆蔻、郁金花、很多的香、很多的树、酒、指甲花、狗、白象等等。谈到动、植、矿物的流传,比较复杂,一件东西往往有很多原生地,我们要注意这一点。

至于西域,则交通频繁的程度远远超过拂菻或大秦。唐代正史和其他书籍有大量的关于西域中亚一带的记载。对同西域交通的道路也有详尽的描述。在当时,唐代可以说是世界上第一大国,唐都长安是世界上文化和经济的中心。很多外国使节来到这里,很多外国僧人来到这里。当时在长安居住的外国人非常多,特别是西域胡人,西突厥人、月氏人、安国人、何国人、康国人、曹国人、米国人、石国人、史国人等等都有。(参阅向达《唐代长安与西域文明》)印度等国的使节和佛教僧人,以及波斯等国的使节,都常常来往于两国之间。中国的使节也派出国去,最著名的是王玄策等人。中国的高僧经过西域到印度去求法的,更是举不胜举,其中最著名的当然首推玄奘。他赴印度求法,来回都走西域。他的名著《大唐西域记》,至今仍被世界各国研究印度史和中亚史的学者视为瑰宝。这样频繁的往来促进了文化的交流。许多产生在广义的西域

的宗教也传到中国来,其中有摩尼教和回教。

值得注意的是,在中西交通道路方面,出现了一个很大的转变:重点由陆路转向海路。海路交通唐以前已经存在,但是规模不大,仍以陆路为主。到了唐代,特别在玄奘和义净之间,也就是从七世纪三、四十年代至七、八十年代,在三、四十年的时间内,好像改变很大。玄奘来去都是陆路,而义净则来去都是海路。其中消息,耐人寻味。

中西交通既然如此频繁,文化交流也必然相应加强。除了新宗教传入之外,西域的音乐舞蹈也大量涌入。《唐六典》,卷14,列举了十部伎乐:1.燕乐伎;2.清乐伎;3.西凉伎;4.天竺伎;5.高丽伎;6.龟兹伎;7.安国伎;8.疏勒伎;9.高昌伎;10.康国伎,光看名称,即可推知其来源。西域的动植物也大量传入中国。动物有却火雀、大尾羊、驼鸟、狮子、灵猫、腽肭兽等等。植物有番木鳖、阿儿只、阿息儿、奴哥撒儿、娑罗树等等。特别值得一提的是炼糖技术的交流。在这方面,埃及、波斯和印度都有独到之处,三个国家互相学习。中国估计在南北朝时期已能炼制蔗糖。唐太宗曾派人到印度摩揭陀国去学习熬糖,回来仿制,色味逾西域远甚。波斯炼制石蜜的技术也传到中国。

4.宋元时代

同唐代比较起来,宋代在中西交通方面显然是相形见绌的。《宋史》有《拂菻国传》,周去非《岭外代答》记大秦国,赵汝适《诸蕃志》记大秦国、斯加里野国(意大利的西锡利岛)、芦眉国(罗马)、木兰皮国(马格里布)等地。同中亚的交通也比不上以前各代。没有新宗教传入,动植矿产品的交流也没有新东西。

元代同宋代大异。蒙古人用兵中亚,一直打到欧洲。从中国经西域中亚到达阿拉伯国家和欧洲交通畅通的情况,是空前的,在

某一种意义上也可以说是绝后的。在这样的情况下,中西双方人员的往来,信息的交流,其方便程度,也是空前的。著名的马可波罗就是在元代来华的。此外,还有一些天主教教士来到中国。耶律楚材的《西游录》、丘处机的《长春真人西游记》等书,也是非常著名的。他们走的道路就是经过西域的陆路。

5.明清时代

东西交通更为频繁。交通道路海陆均有,但以海路为主。明永乐时郑和下西洋为一时盛举,走的是海路。我们在这里不谈。

对于欧洲,了解得比以前更加细致,更加确切了。《明史》中有《拂菻传》、《佛郎机传》、《鲁迷传》、《和兰传》等等,记载了很多欧洲一些国家的情况。《殊域周咨录》有关于拂菻、佛郎机等地的记载。《皇明世法录》谈到佛郎机、鲁迷、和兰等国。类似的书籍还有一些,这里不再列举。德国人、西班牙人、意大利人都有经过西域到中国来的。明末清初,利玛窦等一批欧洲人陆续来华,宣传天主教,同时也带来了西方文化,是中西文化交流史上的一件大事。

对于西域,联系也有所加强。《明史》有《西域传》,记载了西域的情况。陈诚《使西域记》、《殊域周咨录》等书,也记述了西域的情况,对撒马儿罕记述更是特别详尽。撒马儿罕大概是当时的西域重镇,是经济和文化的中心。

清代上承明代传统,同欧洲和西域的交通更为频繁。新疆正式建省,是一件有深远意义的事情。晚清时代,西方殖民主义入侵和这以前的沙皇俄国侵吞中亚大片领土,也对中国产生了影响。这一切都不详细谈了。

中国在几千年的历史上通过西域同欧洲和中亚、西亚,甚至非

洲的交通情况就介绍到这里。通过这极其简略的介绍,我们可以看到在东西文化交流中西域的重要性,特别是新疆地位的重要性。西方和中亚同中国的陆路交通几乎全部都通过新疆。新疆在全世界上是唯一的一个世界四大文化体系汇流的地方,全世界再没一个这样的地方。这是新疆地理位置所决定的。它东有中国汉族文化,南有印度文化,西有闪族伊斯兰文化和欧洲文化。连古代希腊的雕塑艺术,都通过形成于阿富汗、巴基斯坦、印度一带的犍陀罗艺术传入新疆,再传入中国内地。新疆地区最早接受中国文化,跟着进来的是印度文化,再后是伊斯兰文化。在这三者之间,对峙、并存、汇合的现象,逐步形成。在目前,虽然从宗教方面来看,伊斯兰教统一了全疆。但从深层文化来看,几大文化体系的痕迹依然隐约存在。新疆这个地方实在是研究世界文化交流的最好的场地。有一些问题我们还不是很清楚。我相信,随着考古工作不断地深入和发展,随着我们研究水平的不断提高,我们的了解也会逐步加深。

四、结束语

这个题目的主要内容已经讲完了。但是,我觉得,好像还言犹未尽,有几个问题还必须说明一下。

1.我在上面说到过,没有文化交流就没有人类的历史。这是什么意思呢?有必要结合我上面谈到的世界四大文化体系通过西域进行交流的情况再加以阐述。一方面,我们必须承认,中华民族光辉灿烂的文化,是在自己创造的基础上,不断吸收外来文化才得以形成的。另一方面,也必须承认,中国文化传了出去,对世界文化也做出了不可磨灭的贡献。这一点,现在的西方人未必都乐意承认。我在这里不想同他们辩论,我只举一个他们祖先的意见,就

是英国十六、七世纪的伟大思想家佛兰西斯·培根(Francis Bacon 1561—1626年)。那时候,西方资本主义还没有充分发展,帝国主义当然更没有形成,西方人还没有狂妄地自封为天之骄子,他们对中国文化的看法还比较公正、客观。培根说:

> 我们应当观察各种发明的威力、效能与后果,最显著的例子便是印刷术、火药和指南针。这三种发明都不为古人所知;虽然它们的起源都是在近期,但却是又不为人所知而默默无闻。而这三种发明却都曾改变了整个世界事物的全部面貌和状态——第一种是在(知识传播的)文献方面,第二种是在战争上,第三种是在航海上;并且跟着这些发明的利用又引起了无数的变迁。由此看来,世上没有一个帝国,没有一个教派,没有一个星宿比这三种机械发明对于人类发生过更大的力量与影响了。(见所著《新方法论》Novum organum 。引张春树译文,见《汉代丝绸之路的开拓与发展》、《食货月刊》复刊第十五卷第一、二期合刊)

这三种发明都是中国的。其意义培根说得很清楚了。从这一件事情上可以看出中国文化对人类文化发展贡献之重要。其他的例子还多得很,这里不一一列举了。

2.我在上面也曾说到,世界文化是各民族共同创造的,可以称之为文化多元论。文化一元论往往同法西斯谬论难以分开。我把世界文化分为东西两大文化体系群。人类几千年的历史证明了,这两个群总是交互起伏,互相学习,互相补充。三十年河东,三十年河西,哪一个群也不可能永远主宰、垄断,两个群都既是给予者,又是接受者。今天世界的情况怎样呢?西方文化主宰世界久矣。但是西方有识之士已经逐渐感到,自己的文化并非完美无缺,并不

能永垂不朽，并不能永远主宰、垄断。德国学者斯宾格勒（Spengler）、英国学者汤因比（Toynbee）等就属于这一类有识之士。特别是在第二次世界大战之后，西方一些人认真进行反思。我个人认为，西方文化已有走入绝境的迹象，需要东方文化来纠偏、来补正的时刻即将来临了。我们要拭目以待。

1988年7月16日

文化交流的必然性和复杂性

——在“东方文化系列讲座”上的报告

从全国范围来看，近几年来对文化的研究特别感兴趣。从报上可以知道，去年(1986年)上海大规模地开展文化发展问题的讨论，北京也搞了。这种现象解放以来还未曾有过。据我记忆，讨论文化问题，在20年代(我还是中学生的时候)有过一次；是讨论东西方文化的。后来在30年代又一次讨论文化问题。近几年来，为什么好多地方、团体、学者热心地讨论文化问题？其中必有缘故。我看讨论文化问题的热潮还没过去，还正在发展，而且方兴未艾。下面想谈谈我自己对文化问题的看法。

大家知道，我不是搞理论的，是搞语言的。对于文化问题我是外行。现在，我把自己对文化的想法和同志们谈谈。我们搞一个学术讨论会或写一篇文章，最好不要讲八股，要敞开自己的思想讲，这样彼此都有好处。我就是本着这样的一个精神来谈的。这里面肯定有正确的(我并非不谦虚)，也肯定有错误，实事求是，供同志们思考。

一、文化交流的必然性

谈这个问题前要谈三个小问题：

（一）什么叫“文化”

我们这个讲座叫“东方文化系列讲座”。写文章、说话也常谈到“文化”。但你要给“文化”下个定义，并不容易。现在世界上对“文化”下的定义有几百个。有的说两百个，有的说六百个，我没作统计。但还没有一个定义是大家都同意的。大家都会感觉到，在社会科学领域里，包括人文科学，要给某个现象下个定义十分难，而自然科学较容易。如“直线”，两点之间最短的线是“直线”。大家没有什么可争论的。可是在社会科学领域里，对什么是“美”，不知有多少定义。我看了后感到都有些合理的地方和不合理的地方。今天，我也不想给“文化”勉强下一个定义。我只想谈谈自己的理解。我认为凡人类在历史上所创造的精神、物质两个方面，并对人类有用的东西，就叫“文化”。这是我对“文化”的理解，也可以算作一个“定义”吧。同志们看后会觉得，这不像定义。定义必须叙述得很神秘，拐很多弯，用好些形容词等等。这样的事我干不了。我就是这样理解的，也可以说是最广义的文化吧。

（二）“文化”和“文明”有何区别？

同志们写文章也好，讲话也好，提到“文化”、“文明”，不知大家对此是否进行过研究。什么叫“文化”？什么叫“文明”？我在这里也不是研究，也还是讲讲自己的理解。一般的英文字典，“Culture”是“文化”，“Civilization”是“文明”。可是有的英文字典，“Culture”又是“文化”，又是“文明”。“Civilization”也又是“文化”，又是“文明”。法文字典也一样。这说明这两个词有共同的地方。平常我们讲“东方文化史”也可以说“东方文明史”。可是有的时候，这两个词就不能通用。如“文明礼貌”，你说“文化礼貌”就不行。“学文化”你不能说“学文明”。因此，这两个词还有区别。我认为“文明”是

对野蛮而言的，“文明”的对立面是“野蛮”。“文化”的对立面是“愚昧”。但“野蛮”和“愚昧”又有联系，“野蛮”中“愚昧”成分居多，也有不愚昧的“野蛮”。我们学文化是因为过去没有文化，学了文化把“愚昧”去掉了。我们讲文明礼貌是过去不文明，有一些野蛮，提倡文明礼貌，把“野蛮”成分去掉了。同志们或许觉得我这样理解过分简单化了，但简单化比一点想法都没有要好。

（三）文化的产生是一元的还是多元的？

我认为文化、文明的产生是多元的。不能说世界上的文化是一个民族创造的。这种说法是有的，这就是法西斯希特勒，他认为文化都是雅利安人创造的。最近有人说人类起源于云南的元谋。我觉得其中有点问题。这不能称为“爱国主义”，这是“超爱国主义”。非洲也有人讲人类起源于非洲。关于人类起源这个问题很复杂，大家都没吵清楚，恐怕若干年后也吵不清楚。绝对不是起源于一个地方，不是元谋，也不是非洲。文化也是这样。一个部族、部落的创造、发明，比如火的发现、工具的使用，再晚一些，比如农耕、建筑等，都是人类文化的创造。但不一定在一个地方。文化的产生不是一元的，不能说一个地方产生文化。这样说也许有人会问，是否否认我们常讲的文化体系？不，我认为世界文化是有体系的。我的看法是有四大体系，即中国文化、印度文化、希腊文化、伊斯兰阿拉伯文化。有人说还有希伯莱文化，我看很难成体系。它不是属于伊斯兰文化的先驱归入伊斯兰文化，就是和希腊文化合在一起。世界文化是有体系的，我们不能否认。世界四大文化体系中有三个文化体系是在东方。中国、印度、伊斯兰阿拉伯，它们的文化各有特点，有它的独立性，对其他国家有影响。专就文学而论，日本、朝鲜、越南的文学，很受中国文学的影响。中世纪印尼、柬埔寨、老挝、泰国、缅甸的文学受印度文学的影响。乌尔都、现代

印尼、以及印度的一部分受穆斯林阿拉伯的影响。所谓“体系”，它必须具备“有特色、能独立、影响大”这三个基本条件。我讲的文化的产生是多元的，和文化体系并不矛盾。

现在谈文化交流的必然性。

文化一旦产生，它必须要交流。上面提到一个部落发现用火，其他部落必然来学习。其他如农耕等都一样。文化一旦发现，人们感到这对他们有好处，他就必然来学习。可以这样讲，从古代到现在，在世界上还找不出一种文化是不受外来影响的。记得以前我曾作过一次报告，我问在座的同志，你们研究一下你们从头顶到脚下，有多少是出自于中国的？头发式样不是，衬衣、裤子、鞋子也不是。吃的喝的东西中，面包、啤酒不是。坐的汽车、骑的自行车，以及沙发、电灯、电话等，都不是。可以说没有文化交流，就没有文化发展。我们现在生活在文化交流的时代，随时有新东西传进来，如喇叭裤（当然，它流行一时又很少见了）。现在流行牛仔裤。牛仔裤究竟要流行多久，谁也不知道。反正将来还得换。交流是不可避免的，无论谁都阻挡不住。交流总的来说是好的，当然也有坏的。坏的，对人们没有益处的，不能称为“文化”。我是说对人类有好处的、有用的、物质、精神两方面的东西交流才叫“文化交流”。现在报纸上常报导某地方发现原始民族。现在世界上恐怕没有真正的原始民族，而某些所谓原始民族其文化也有过交流。60年代初，我去非洲访问，走了很多国家，看到一些国家的农村，钉子都不会制，风箱是用牛皮灌上气，用手来按。这种文化水平，我国在公元前3000年就达到了。甚至这些国家的农村种庄稼还不用铁，用木棒在土地上杵一个坑，上面放一粒种子，这就不管了。靠天吃饭——天下雨就来收获，不下雨就算了。当时感到这些地方比较原始，但往牛皮风箱里吹气，那也是学来的。所以说在原始状态下也还是有交流。

二、文化交流的复杂性

在谈这个问题前,同样有三个小问题要谈一谈:

(一)研究的方法

我们研究文化交流究竟采用什么方法。拿比较文学来说,其研究方法有很多派。如法国学派、美国学派、苏联学派、欧洲学派等。现在我们中国搞比较文学的同志想创造一个中国学派。在上述学派中,据我个人以及好多同志的看法,有两派最有代表性,一派是美国派,搞平行研究;另一派是法国派,搞影响研究。这是大体上讲。世界上的东西都不会纯之又纯的。"平行研究"是研究发展的规律。这一个国家有这一现象,另外一个国家也有这个现象。但它不一定是这个国家影响了另一个国家。我这个国家可以创造这个东西,另一个国家不受外来影响也可创造这个东西。"影响研究"是举具体事实。这个国家有什么东西,用什么方式传到另一个国家去?讲具体事实,讲它的影响。我看研究文化交流也是这两个方法,这两条道路。美法两学派多年来经常打笔墨官司。法国人对美国的办法不赞成;美国人对法国的学派不赞成。其他国家如苏联、德国、中国等也都各有各的特点。但从研究方法、道路讲,就是这么两条。我是赞成影响研究的,因为它看得见,抓得住。平行研究很玄乎。当然讲影响研究也不能绝对化,如孙悟空的猴子形象哪里来的?我认为是受到印度的影响。有的同志不赞成,并写文章反驳。对此我不在乎。但不能绝对说猴子形象完完全全是从印度搬来的,这不可能。文化交流有个特点,一国的文化传到另一个国家,那个国家必然要加以修正,完完全全照搬的很少。

有一个字很有意思。法国比较语言学家常用的一个字,法文是"Sécurite",英文是"Securty",意为"安全"、"安全感"、"安全的"。法国比较文学家用此字的意思是:搞平行研究不那么安全,你可以胡扯。搞影响研究安全,事实俱在。比较文学,最早是从 19 世纪 20—30 年代,由一位德国学者开始的。他研究一本阿拉伯文的书叫《卡里来和笛木乃》。这是一本寓言童话集,源自印度的《五卷书》。开始《五卷书》是翻成波斯的巴列维语的,然后再翻成阿拉伯文,书名叫《卡里来和笛木乃》,以后转译成多种文字,流行于全世界。据统计其译本之多,可以同《圣经》相比。该书影响欧洲文学的创作,如《格林童话集》中的故事就有取材于该书的。德国人因此说比较文学是德国人先开始搞的(法国人不承认,说在 19 世纪 30 年代法国已有某大学开比较文学课)。《卡里来和笛木乃》的故事很简单,它由一国传到另一国,由一种文字译成另一种文字,看得见,摸得着,一点也不玄乎。但问题是,从一个民族传到另一个民族,从一个国家传到另一个国家,到了那地方必然有所改变。如鲁迅的《中国小说史略》中讲到一个故事,说鹅笼出生的一个书生,原来是外国人,后来变成了中国人。《卡里来和笛木乃》也是,在本国就有改变,何况从一国传到另一国,不可能完全一样。

由此看来,研究比较文学,研究文化是不是可以有两个层次。第一个层次讲事实。先把事实讲出来,如一个故事从印度经波斯、阿拉伯传到其他国家,把这个过程搞清楚。但作为研究,不能就此止步。第二个层次便是要研究一个故事或一个形象。如猴子,到了这个国家后有什么变化,变化有何规律,根据事实找出规律性的东西来。没有事实空讲平行,那不着边际。罗列事实也不行。要研究从一国到另一国有何改变,改变里有何规律,摸出规律,总结成理论。这样的理论就可靠,没有事实作根据的理论很玄乎。像

变戏法一样,今天这样讲,明天那样讲,我对这种理论是不感兴趣的。

(二)传统文化与文化交流

文化可分为两部分。第一部分是一个民族自己创造文化,并不断发展,成为传统文化。这是文化的民族性。另一部分是一个民族创造了文化,同时在发展过程中它又必然接受别的民族的文化。这便是文化交流。这也是文化的时代性。文化的民族性和文化的时代性,这两个“性”有矛盾但又统一。近来,英国剑桥大学出了一本书,叫《中国晚清史》。它不是一个人写的,而是好多汉学家写的。书中提出一个论点,认为从晚清到现在这一部分的历史表现了两种文化的撞击(是西方文化和中国文化相撞击)。我看这个论点提得很有道理。中国近代史从1840年鸦片战争到现在,经过了好多时期:有旧民主主义革命、新民主主义革命、社会主义革命;约有140多年了。《中国晚清史》说的两种文化的撞击,是不是结束了?我看没有。什么时候结束?不敢说。我现在手里拿着一本刊物叫《文艺研究》,刚出版的。打开书一看目录,文章的题目有:《关于西方影响与民族风格》、《历史继承与现实创造》等等。你看,“西方影响”即“时代性”;“民族风格”即“传统文化”。“历史继承”即“传统文化”;“现实创造”即“时代性”。这类题目目前在刊物上多得很。这说明此类问题还没解决,还要讨论下去。想到40多年前,闻一多先生写过一篇文章,发表在清华大学学报上,题目是《母体文化的自卫与超越》。“母体文化”即“传统文化”。实际上闻一多先生在这里讲的就是“传统文化”和“引进创新”这两者之间的矛盾怎样解决。他有一句话:“一切的艺术应该是时代的经线与地方的纬线所编织的一匹锦。”意思就是一切文艺的传统文化的纬线与时代性的经线相织而成一匹锦。闻一多先生当时讲到这个问题,

今天我们讨论的也还是这个老问题。从1840年后，文化界有过几次大争论，如“体用之争”、“本末之争”、“夷夏之争”等，都还是那个老问题。再从政治上看，从鸦片战争到现在快150年了。也经过好几个革命阶段，但共产主义能否在很短的时期内实现？现在，大家都认为不可能。人类历史上的一个大的转折，在短时期内是不可能实现的。共产主义是人类发展的必然趋势，我仍相信人类的将来是共产主义社会。但何时才能实现？全世界都在考虑。全世界的社会主义走的步调差不多，是否中国先走了一步，很难说。不过，我们的改革在世界上有影响，而按时间来说我们不是最早的。现在苏联等国也在改革。这样一个历史上的大转折绝不是100年准能完成的。政治如此，文化也如此。文化的民族性和时代性这问题没解决。我们今天研究文化交流，讨论文化问题必然有这种需要，没有需要大家不会研究。它同我们的生活联系密切，不关心不行。我们应该把眼光放大一点、远一点，它的意义绝不限于文化。

（三）全盘西化

现在有些青年人的思想，说好听点叫“活跃”，说不好听叫“混乱”。“全盘西化”和文化交流有联系。西化要“化”，不“化”不行，创新、引进就是“化”。但“全盘”不行，不能只有经线，没有纬线。理论上讲不通，事实上办不到。

下面讲文化交流的复杂性。我想举一个例子来说明这个问题。这个例子也是中印文化交流史上的一个例子。

最近几年我研究糖的历史。这在世界上也是一门专门学问，有好多国家的学者研究它，我也是从文化交流的角度来研究它的。因为“糖”的背后有一部文化交流的历史。中国的“糖”字，英文叫“sugar”，法文叫“sucre”，德文叫“Zucker”，俄文叫“Caxap”。一看就

知道这个字是一个来源。一般讲,一个国家接受外来的东西,最初把外来的名字也带来了。有的后来改变了,有的没改变。如"啤酒"的"啤"字不是汉语,"沙发"、"巧克力"都不是。"面包"是汉字,变了,英文叫"Bread"。我们吃的"干乳酪",英文叫 Cheese,现在还有人称之为"计司"。糖从一个地方传到另一个地方,如果本地没有,它把外来词也带进本地。英文的"糖"字来自印度,是从梵文 Sarkarā 转借来的。一比较就知道。这说明英语国家原来没有糖,糖是从印度传去的,要不为什么用印度字呢? 我们中国最早也没有糖,从前有个"餳"字不念"易",也不念"阳",念"糖"。中国糖最早是甘蔗做的。中国甘蔗是有的,《楚辞》中就提到。当时也吃甘蔗,也喝甘蔗浆。可是把甘蔗浆变成糖在中国用了 1000 多年。你看这个"餹"字,这字指的是麦芽糖,北京叫"关东糖"。不是甘蔗做的,是麦子做的。这个"糖"字,从语言学来说,六朝时才有"米"字旁的。从"食"字旁换成"米"字旁,不是随便一换这样简单。中国的《新唐书》里就讲到唐太宗李世民派人去印度学习制糖技术,这在中国的正史里有记载。这个"糖"字出现在六朝,说明唐太宗时,我们已能制糖,但水平不高,要派人去印度学习。这是历史事实。但问题不出在这里,问题是印地文中有个字叫"Cīnī",意为"中国的",英文叫"Chinese"。"中国"两字,英文叫"China",法文叫"Chine",德文叫"China"。都是从梵文"Cina"变的。而印度把"白糖"也叫"Cīnī"。印度自称在世界制糖水平最高,历史最悠久,因此 S' arkarā 这个字传遍世界。为什么"白糖"反而叫"Cīnī"呢? 1985 年我去印度参加《罗摩衍那》国际讨论会。一次我当主席,我向在座的印度学者问"Cīnī"怎么来的? 糖出在印度,为什么"白糖"叫"中国的"? 结果没有一位学者答得上来。我的问题也没解决。今年年初有个丹麦学者,知道我研究糖的历史,给我寄来了一篇论文。这论文也不知哪国人写的,这人叫 Smith。他的论文题目

是讲 Cīnī 及其来源。看了他的论文,感到他自己也解释不通,有矛盾。他说“Cīnī”是“中国的”,“Cīnī”又是“白糖”,而白糖却和中国没关系。因为在中古时期白糖很贵,当药来用,非皇家贵族、大商人是吃不起的。为何“Cīnī”叫“白糖”呢? 这是因为中国有几件东西在世界上很有名,如瓷器。英文“China”当“中国”讲,但也是“瓷器”的意思。中国的瓷器也传入印度,印度的阔人才用瓷器。中国瓷器是白的,于是把中国瓷器的“白”和白糖的“白”连在一起。印地文中的“白糖”应该是“Cīnī Sarkarā”。后来因为字太长,简为“Cini”。看来作者有个主见,无论如何“Cīnī”和中国没关系,他想尽办法来解释。而且还说中国从来没有生产过白糖,也没向印度输出过白糖。这简直是胡说八道。但他的文章有可借鉴之处。大家知道,要研究这类问题先要确定“Cīnī”这字什么时候出现的,上限在什么时候? 第二要研究在什么地方出现“Cīnī”这个字? 然后再研究中国在什么时候生产白糖? 什么时候,从什么地方传入印度? 这样研究就比较科学。可是问题之难在于不知道“Cīnī”在印度何时出现? 我问过印度学者,他们也答不出来。而 Smith 做了些工作。他查了印度的文学作品,“Cīnī”一字出现在 13 世纪,这是他的功绩。另外他基本上把现在印度好多种语言中表示“白糖”这个意思的词儿追踪清楚。总的情况是,在印度西部语言中,都来自梵文的 S'arkarā。在东部语言中,则是 Cini 或者 Cīnī。孟加拉文就是这样,由此我们可以推断,中国白糖是由印度东部进入印度的。再研究中国白糖有没有? 出口了没有? 到印度了没有? 问题就好解决了。

我国 7 世纪唐太宗时期确实向印度学习制糖技术,我们的制糖水平不高。但学习了以后,我们后来制的糖,其颜色、味道都超过印度。《新唐书》说“色味逾西域远甚”。一方面是我们引进了,另一方面是我们改进了。这是唐朝的情况。到宋朝我们仍制糖。

到了元朝又来了一个变化。13世纪马可·波罗的游记中有一段记载。说在福建尤溪地方有一批制糖工人,他们是蒙古大汗忽必烈从巴比伦找来教中国制糖工人制糖的,炼白糖。巴比伦这地方,有人说是现在的伊拉克,有人说是埃及。埃及开罗的可能性大。上述记载说明印度制糖传到波斯,从波斯传到埃及。埃及当时很多手工业占世界领先地位。而蒙古人的文化水平不高,蒙古大汗抓了些制糖工人,送到中国的福建尤溪,尤溪出甘蔗,在那里教中国人炼糖。到了明朝末年,很多书里讲炼糖,其中有一段记载说,原来糖炼不白。一次,一个偶然的机会,倒了一堵墙,墙灰落入糖中,发现制的糖变白了。这在化学上讲得通,灰里有碱,因此糖炼白了。中国的白糖到了明朝末年在国际市场成了抢手货。现在我们有根据,中国的白糖在郑成功时代已出口了。郑成功家里也做白糖生意,从中国运货去日本,在货物中就有白糖,这证明13世纪后,中国的白糖出口。那么中国的白糖是否出口到印度? 在别的书上记载大概是印度人派船到新加坡那里去买中国的白糖。中国直接去印度的有没有? 现在没根据,但估计可能从福建泉州运白糖到孟加拉。泉州当时是世界很大的港口,那里有穆斯林的、印度教的文化遗迹。福建尤溪制的糖运到泉州,泉州有印度船运回印度。上岸的地方是东印度,讲孟加拉语,不是西印度。

以上讲的是事实,从事实中得出什么结论呢? 说明文化交流绝不是直线的,而是非常复杂,曲折的。"Cīnī"这个字的例子说明文化交流的复杂性。印度还有一个字叫"misri",意为"冰糖",但"misri"也是"埃及的"意思。从语言现象来看,印度制糖是先进的,但另一方面不能否认他也向别的国家学习了。东面学中国,"白糖"叫"Cīnī"。西面学埃及,"冰糖"叫"misri"。从语言现象分析只能得出这个结论。

上面讲的几个问题,是我的想法。是否合理、正确,供同志们

参考。

1988 年 8 月

《中国载籍中南亚史料汇编》序

中国和印度同为世界文明古国，都对人类文化的发展做出了巨大的贡献。但是两国也有极大的不同之处，这首先表现在对待历史的态度上：中国是世界上最重视历史的国家，而印度则是非常不重视历史的，以致马克思有“印度无历史”之叹。

到了近代，大概是受了欧洲的影响，也由于反抗外来侵略的需要，印度历史科学兴盛起来了。从 19 世纪初叶起，出现了大部头的印度历史著作。最初还是欧洲学者居多，尔后印度自己的史学家也一代一代成长起来。到了今天，印度史学界不但巨著如林，而且水平也极高。印度无历史的状况彻底扭转过来了。

但是，也正是在这个时候，印度史学家注意到中国浩如烟海的载籍中关于印度的记载。他们几乎都承认，没有中国正史和旅行家的著作，研究印度历史几乎是不可能的。这样的认识无疑是非常正确的，也已经有不少年了。可是认真搜集中国载籍中有关印度史料的工作，却做得非常不彻底。尽管有不少学者从事此项工作，做了一些搜集工作，离开全面还有极长的距离。这不能不说是一件憾事。

北大南亚东南亚研究所的耿引曾同志，多少年来从事在中国群籍中搜集有关南亚史料的工作。辛辛苦苦，翻检各种各样的典籍，焚膏继晷，兀兀穷年，到了今天，搜集得成绩斐然可观。我们曾将这个消息，对外国朋友，特别是印度朋友讲过。他们听了，都异常兴奋，切盼能早日完成，并译为英语，以利广大不通汉文的印度

学者使用。现在搜集已经基本告一段落。北京大学出版社在今天出版条件异常困难的情况下毅然承担出版的任务，他们的举动我相信会得到中外学者的同声赞扬。印度有一些朋友答应同中国学者一起，将这些资料逐步译为英文，为中印两国几千年的古老友谊再增添崭新的一章。此举将会进一步增强我们两国人民的友谊，这是可以断言的。

我在兴奋之余，谨缀数言，算是序。

1985年10月26日

《生殖崇拜文化论》* 序

赵国华同志把他的新著《生殖崇拜文化论》拿给我看。我原以为自己对这个问题虽有兴趣，但是所知不多，读这样一部将近三十万字的长稿，一定会十分吃力，十分勉强，甚而十分枯燥。可是我一旦坐下来看稿子，立刻就被其中十分精彩的阐述、石破天惊的推理、天外飞来的论证、恢廓弘大的内涵吸引住，大有欲罢不能之势，几乎是一口气读完，而且读了两遍。这种经历是最近多少年来没有过的。特别是在自己还没能完全走下文山、爬出会海的情况下，更显得难能可贵。由此可见这一部书具有多么大的魅力了。

在写这一部书之前，赵国华已经发表过一些零篇论文。因为隔行，我都没有仔细阅读。但是听说，他的文章引起了一些老一辈学者的重视，甚至震动；他们对这些文章给了高度的评价，赞不绝口。说句老实话，我最初有些不大理解。现在我读到这一部著作，我才真正认识到，这一些老一辈学者是有眼光的，是对晚辈学者奖掖不遗余力的。我以我国有这样老一辈的学者和中年学者而感到骄傲。我们国家社会科学的发展是有异常光辉的前途的。

探讨生殖崇拜的问题，赵国华并不是第一人。在他之前，国内外都有一些学者从事这项工作而且取得了或大或小的成绩了。在国内，赵国华在本书中提到了卫聚贤、周予同、闻一多、郭沫若等等，还有一大批中青年学者。在国外，赵国华提到了弗雷泽、杰文

---

* 《生殖崇拜文化论》，赵国华著，中国社会科学出版社 1990 年 8 月出版。

斯、马林诺夫斯基、布伊哥夫斯基、多尼尼、泰纳谢等，还有弗洛伊德等等。这些人都可以说是他的先驱者。然而他却并没有躺在这些人身上，亦步亦趋，不敢越雷池一步；而是以他们为基础，同时又纠正了他们的错误或者不足之处，独辟蹊径，大胆创新，利用自己广博的学识，贯穿古今，挥洒自如，为生殖崇拜文化这一门学问开辟了一个新天地。

要想列举这一部书的成就和优点，并不是一件轻而易举的事。这决不是说，这一部书成就不大，优点不多，列举起来有困难；而是正相反，本书成就极大，优点甚多，读者如入宝山，到处是宝，眼花缭乱，不知道要拣哪一块宝石好了。因此，我在这里只能笼统地简略地提出几点我认为是值得注意的地方来，以概其余。其他的宝石，由读者自己去拣吧。

本书的第一章："八卦符号原始数字意义的发现"，就是非常精彩的一章。八卦、河图、洛书等问题可以说是中国哲学史上，甚至中国历史上一个聚讼了几千年而始终没有得到比较一致的看法的问题。最近几年来西方国家的一些学者也对八卦产生了兴趣，骎骎成为世界显学了。然而它的真正含义至今仍是一个谜。这不能不说是一件极大的憾事。赵国华对于这个问题提出了崭新的独到的见解。我个人认为是非常有说服力的，简直可以说是发千古未发之覆。他又把八卦的起源与西安半坡的鱼纹联系起来，表现出了极大的机敏性。

从八卦和半坡鱼纹开始，赵国华把论题依次展开，讨论的范围越来越大，也越来越深入。他讨论的问题之多，令人眼花缭乱。但是，他并不是就事论事，他有一个中心目标，贯穿全书：万变不离其宗。他什么时候也没有离开这个中心目标，尽管有时候显得距离极远，但他说收回就收回。这个中心目标是什么呢？就是生殖崇拜文化问题。他雄辩地证明了，生殖崇拜文化与性文化不是一码

事。这是本书的一条主轴。我们读者读本书时也千万不要忘记这条主轴而陷入迷魂阵中。

围绕着这一条主轴,赵国华讨论了并解决了许多问题。这些问题多少年来就引起了大家的兴趣,或者争论不休,或者各执其是,始终没有大家公认的结论,有的甚至连解决办法都没有能提出来。还有少数几个大家人云亦云,连其中有问题都没有发觉。赵国华却以惊人的洞察力和提出问题、解决问题的勇气,提出了自己的看法。在好几个地方,我都有豁然开朗之感。我上面提到本书有极大的吸引力,其原因一部分就在这里。我在这里只能就记忆所及举出几个例子,比如鲧和禹的问题;把半坡先民鱼祭祭坛同河图以及用龟甲占卜联系起来的问题;八阵图问题;“中”的概念和“中庸”问题;蛙纹与卍(Svastika)的关系;月中蟾蜍的解释;铜鼓的解释;舟船象征女阴的问题;六字真言的奥秘;对《诗经》中许多诗歌的新解释,等等,等等。这样的例子真是俯拾即是。其中有一些是争论多年的,上面举的鲧禹问题就是其中之一。当年顾颉刚先生对禹提出了新看法,这招致了鲁迅先生的讥讽,许多人从而和之。现在赵国华又提出了自己的看法,证明顾说不一定就是笑谈。我举出这样一些例子,不过是豹窥一斑、鼎尝一脔而已。

赵国华提出来的问题中,有一些是具有理论意义和世界意义的,比如他反驳几乎已成定论的“图腾说”,我看他是持之有故、言之成理的,相信会得到大多数学者的承认。他又反驳了外国一些学者主张的“中国文化西来说”,同样是有根有据的。他还驳斥了德国学者格罗塞的艺术起源于生产活动的理论。我觉得他的理由很充分。我联带想到了我们一向奉为金科玉律的普列汉诺夫的所谓马克思主义的艺术起源的理论。根据赵国华的看法,我们也必须重新评价这个理论。仅此一项就能看出赵国华的论证对我们有多大启发了。

在论证方法方面,本书也有一些引人注目的特点。我在这里举出一个来,以概其余。在叙述和论证过程中,赵国华经常引用大量的古代典籍,比如《诗经》、《易经》、《礼记》、《山海经》、《楚辞》、《吕氏春秋》、《春秋繁露》、《论衡》等等。这并不足奇,其他学者也都这样做。但是他能把我们先民的一些风习和使用的词语同中国明清时代一些著名的长篇小说和今天某一些地区老百姓的方言联系在一起,乍看让人觉得奇怪,细思却又认为确有蛛丝马迹可寻。这是一种颇为不寻常的才能,我不能不特别指出并举出几个例子来,与大家共同析赏:华北、东北民间将男童的生殖器戏称为"亚腰葫芦";蚌象征女阴,《水浒传》第二十三回,王婆对西门庆说:"他家卖拖蒸河漏子,热烫温和大辣酥。""河漏子"就是蚌;鸟为男性生殖器的象征,《水浒传》中的李逵经常说"鸟"字;日中三足鸟是男根的象征,《金瓶梅》中把表示性交的字写作"合",今天不少地区仍将男子性行为称作"日";今天北方民间将鸟禽的交尾称为"踩蛋","足"代表雄鸟的生殖器,用足踩代表交配;蜥蜴俗称"马驼子",后来交了好运,演化成了"龙";熊也是男根的象征物,今天俗语中仍将精液称为"熊";用玉制作的一些东西表现生殖崇拜,《金瓶梅》中以"玉"为男根的隐语;今天河南的一些风习还有生殖崇拜的痕迹,等等,等等。可能有人认为,这无关大局,我却觉得异常精彩。赵国华探讨几千年前的生殖崇拜,却并没有有古无今,他胸中似乎有一个几千年来的全局一盘棋的成竹。我上面说的"贯穿古今",就是这个意思。我并不认为这是一件小事,我想会有人同意我的看法的。

我在上面零零碎碎地谈了我对本书的一些印象和看法。我现在想集中谈一谈本书的主题,就是建立生殖崇拜文化理论的问题。

赵国华引用了恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》的第一版序言中的一段话:

> 根据唯物主义的观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。

赵国华在这里加了一句话："恩格斯关于两种生产的理论，是照亮我们探索远古人类历史进程的明灯。"他的做法和意见无疑都是非常正确的、非常高明的。众所周知，在十一届三中全会以前的几十年中，从外国输入的僵硬死板的教条主义束缚了我们的心灵。我们只被允许鹦鹉学舌，不敢越雷池一步。这大大地阻碍了我们社会科学研究的发展，走了很多弯路，浪费了大好的年华。在对远古人类社会发展的研究方面，对恩格斯提出来的两种生产中，我们只允许谈第一种，第二种关于人类自身的生产，则成了塔布，谈之色变，没有人敢去尝试。这简直可以说是学术史上的一幕悲剧。

现在，赵国华探讨原始人类的生殖崇拜，首先引用了恩格斯的话，冲破了禁忌，大谈人类自身的生产。我认为，这是非常重要的，是"擒贼先擒王"的手段。但是，他并没有忽略生活资料的生产。两种生产他都谈。他非常注意两者的关系，而且对此做了明确的阐述。他对欧美学者在这方面的研究成就并没有忽略，而且充分肯定。比如英国杰出学者弗雷泽的大著《金枝》的价值，他完全承认。但是，他发现，弗雷泽的理论基础是产食文化。他写道：

> 产食文化理论的基点是"食"，亦即把食物问题作为原始人类全部生活的重心，并以此解释原始人类的精神文化。弗雷泽之外，主张这种产食文化理论的学者大有人在，如杰文斯(Jevons, Franck Byron)、马林诺夫斯基(B. Malinovski)、布伊哥

> 夫斯基(S.N.Buikovsky)等。……这些学者的不足或失误,是由于他们只认识到了食与人类生存的关系,没有认识到原始思维中食与生殖的关系,更没有认识到初民是将食服务于生殖。

这一段话无疑是正确的。恩格斯举出了两种生产,第一种是生活资料生产中最重要的、最根本的食物的生产。第二种是人类自身的生产。两种生产合起来才能算是完整的,否则只提一种,难免有偏颇之感。

赵国华是两种生产同时并提的,重心似乎是放在第二种生产,人类自身的生产上。上面引文中有"初民是将食服务于生殖"的说法,本书的书名叫"生殖崇拜文化论",也透露其中的消息。在另外一个地方他又写道:"远古人类将食与生殖联系起来的认识,源于将食与生命联系起来的经验。……吃食物可以生出乳汁,吃食物当然也可以生出孩子,这是初民的逻辑。所以他们将食服务于生殖。"这都说明,在处理食与生殖的关系时,赵国华把生殖放在首位,食是服务于生殖的。

赵国华是怎样进一步来解释生殖的重要性的呢?我再引用他的几段话。他说:

> 以往,中外学者都把产食活动视为原始人类解决食物问题的唯一途径,却忘记了作为社会生产力的人的再生产在其中所起到的决定性作用。

他又说:

> 人口的增加意味着人手的增加,从而,人类自身的繁殖就

> 成了原始社会发展的决定性因素。出于对作为社会生产力的人的再生产的严重关切，原始人类中出现了生殖崇拜。换句话说，生殖崇拜深刻反映了一个绝对庄严的社会意志——作为社会生产力的人的再生产。

他又说：

> 可以想见，原始人类只能以增加生产率来求得和扩大人类自身的再生产。

用不着再多征引了。赵国华的看法已经非常清楚。他是把人类自身的生产与“社会生产力”、“社会意志”等联系在一起的，把“人口”与“人手”联系在一起的。我先在这里声明一句：我引他这些话，并非企图证明，他在处理食与生殖的关系时犯了偏颇的毛病。他曾强调说，产食文化有其局限性，性文化也有其局限性，只有提出生殖崇拜文化，才能够全面。可见他的观点并不偏颇。

但是，我脑筋里也不是没有问题。在阅读这一部稿子的过程中，我一方面获得了不少的知识，对一些问题的看法也逐渐从肤浅走向深入。但是，同时我也越来越明确地思考一个问题：原始初民之所以崇拜生殖是否就真像赵国华说的那样来源于对“社会生产力”和“社会意志”的考虑，对“人手”的考虑？如果认为“考虑”这个词儿不准确，可以改为“在潜意识中受这些东西的支配”。我觉得，我在这里提出的这个问题确实值得我们仔细推敲。最原始的初民究竟能够有多少“社会意识”呢？恐怕微乎其微。他们对“人口”与“人手”的关系是否就像比较晚的人们那样考虑的呢？恐怕有所不同。

我们都知道，在人类发展的最原始的阶段中，有很长的一段时

间，由于对自然规律掌握得很不够，由于生产工具异常地简陋，初民在获取食物方面，同其他动物差不了多少，一个人从事食物采集或渔猎等活动所获得的食物，最初恐怕连个人果腹都有困难。根本没有什么剩余食品，所以也就没有剥削。在这样的情况下，初民恐怕很难意识到增加人口的重要性。因为，增加一双手，就增加一张口，至多两者互相抵消，对集体食物生产没有任何帮助。因此，用“社会生产力”、“社会意志”等概念来解释初民对生殖的崇拜，就有极大的困难，很难解释得通。

那么，怎么办呢？用什么办法来解释初民努力生殖、崇拜生殖这个现象呢？我想提出一个解决办法：用本能来解释。这可以说是对社会生产力说的一个补充，而非代替。

在这里，我想多说上几句。孔子说：“食、色，性也。”什么叫“性”呢？性就是今天我们所说的本能。人的本能很多，但是最重要的就是这两个。古人也称之为“饮食、男女”，是一个意思。我们的孔老夫子真不愧是圣人，他一语就道破了人这个动物的奥秘。恩格斯所说的两种生产，正与食、色相当，实际上是人类的两个最基本的本能。叔本华所说的“生的意志”，我看也指的是本能。不但是人，其他动物，甚至连一般生物都包括在里边，莫不有这两个基本本能。我们的造物主（上帝、安拉、天老爷、大梵天、天地、造化“小儿”等等，都指的是同一个东西），是非常有意思的。他（它？她？）创造了生物，并且赋予他们两个基本本能：一个是吃饭，一个是生孩子。吃饭是为了个体的生存，生孩子是为了个体能够延续，为了子子孙孙的生存。赵国华用生存和生殖这两个词儿来表示这两种本能。二者密不可分，缺一不可。我们可以用两条交叉的线来表示其间的关系。一条横线表示食，表示生存；一条竖线表示色，表示生殖，表示子孙繁衍。没有食，则个体不能存，更谈不到生殖；没有色，则个体只能生存一代，就要断子绝孙。两者相辅相成，

构成人和动物、植物的共同生存的花花世界。这是造物主的积极的一面。但是，造物主又不完全积极，也不能完全积极。他创造了生物，同时又创造了每一个生物的对立面，它的煞星。没有这个煞星是不行的。如果让一切生物都本着自己的本能生存下去，繁殖下去，则任何一种生物都能把地球塞满。造物主就是这么一个玩意儿，既创造，又破坏。我们的老子大概看到了这一点，所以才说："天地不仁，以万物为刍狗。"印度教的三大神我看也表达了同一个意思。我啰哩啰嗦说这些话有什么意思呢？我无非想说，本能的力量和作用要充分肯定。一直到人类的末日，本能也决不会离开我们。我们现在探讨初民的生殖崇拜，至少有一部分必须考虑到本能问题。

我现在再把我的想法说得具体一点。初民之所以努力生殖，之所以有生殖崇拜，在最初的阶段上，恐怕主要是出于本能。至于对社会生产力、社会意志、人口问题等等的考虑，则恐怕是逐渐兴起来的。我上面已经说到，动物和植物也都努力繁殖。它们除了受本能的支配外，还能有什么别的东西呢？人高于动物，但仍是动物，受本能支配，是天经地义的。恐怕人类越原始，则本能对他们的支配力量就越大。人在某种程度上可以控制本能，动物则绝对办不到。后代人控制本能的力量恐怕大于初民，这也是一个事实。

总之，我觉得，用本能说来补充社会生产力、社会意志说，是恰当的，是说得通的。但是，我对于这个问题研究得不深不透。这些想法是读了本书后得到了启发才开始有的。如果我能引用一句古话"愚者千虑，必有一得"的话，我就非常满足了。有了一点想法，不敢自秘，提出来供国华和其他同好们参考。

我还想谈一谈我读本书过程中一点感觉。生殖崇拜文化影响极大，时间极长，地域极广，用以象征男根、女阴和男女交媾的东西极多，这都是无可争辩的事实。赵国华对他举出来的东西都做了

比较充分的论证。要我提出反驳的意见，我实在难以做到。但是，我通读本书时，脑海里总常浮出一个问号：真有这么多的动、植物和其他东西都象征男根、女阴和男女交媾吗？赵国华是否有点“草木皆兵”了呢？我对自己这些疑问举不出证据。我也说不出，究竟哪一件东西不象征那些东西，既然有了这样的感觉，也不敢自秘，也提出来供国华和其他同好们参考。

赵国华对自己的著作有极大的信心。他在书中写道：“我们大胆地认为，等到生殖崇拜文化的研究全面而深入地开展起来，中国和世界早期的文化史都需要重写。”他又写道：“我们认为，如果能将产食经济文化与生殖崇拜文化结合起来研究，文化人类学会发生一场革命。”我个人认为，这决非狂言自大，也非英雄欺人。有识之士读了本书以后，会同意他的意见的。我前面已经说到，已经有不少的老一代的学者和中年学者对赵国华的成就，击节称赏。我相信，这一部书出版以后，称赏者会更加称赏。过去没有读过赵国华的文章的人，读了本书，也会自动自愿地加入到赞赏者的队伍里来。这一天不久就会来到的。

眼前，我们的考古发掘工作正在蓬勃开展。地不爱宝，许多珍贵的原始人民的遗迹一个接一个地被挖掘出来。最近北京平谷县又发掘出来了一个比半坡还要早的遗址。我想，对探讨初民的生殖崇拜文化，这些都是非常有利的。有利于探讨的材料将会一天比一天增多。这也是可以肯定的。赵国华一定会密切注视着这些遗址的发掘工作，不失时机地把新发现的材料拿来充实自己的研究工作，使自己的看法更加坚实可靠。他现在这一部《生殖崇拜文化论》仅仅是一个开始。但是我必须着重指出，这是一个非常光辉的、预示着更光辉的前途的开始。生殖崇拜文化这一门学问必将日益发展，日益深入，日益完善，日益广阔，在光辉的探讨的道路上走上前去。

我在这里郑重推荐这一部书，不仅向专门搞民俗学的学者们推荐，而且向从事研究古代历史、考古、语言、文学、哲学、宗教、美术、民族、人类学、神话学、古典文献等等的学者们推荐。除了这些专家学者之外，所有搞社会科学的人都应该读一读本书，这决不会浪费你的时间和精力。正相反，读了以后，你一定会有意想不到的收获，你的眼界定会开阔，你的认识定会提高。

有识有志之士，盍兴乎来！

1988 年 12 月 22 日

我们的民族性出了问题

我以前最讨厌“危机”两个字。我以为，使用这两个字的人，至少有一部分是危言耸听。但是，最近一段时间以来，我改变了想法，而且是来了一个180度的大转变。我觉得，我们眼前面对着的社会，其中的“危机”，也包括文化危机在内，比任何“危机”都更“危机”——我们的民族性出了问题。

民族性当然不是一朝一夕所能形成的，是几百年甚至几千年逐渐积淀起来的。我们的民族性里面当然也积淀了一些好东西；但是不好的、有害的东西，其数量不少，其危害极大。犯罪的情况是任何时代任何社会都有的。有一点，用不着大惊小怪。但是，像中国现在这样，大规模地制造假农药、假种子、假化肥，一旦使用，将流毒千百万亩耕地，影响千百万人民的生命，这却决非小事了。至于偷窃农村的变压器，割掉电线，其影响农业生产，决不是小规模的。还有集体地、明目张胆地砍伐山上的树林，使长江变成黄河。这不但流毒眼前，而且影响后世子孙。这样的事情，报纸上披露的还少吗？再看我们社会风气之坏，一些人道德水平之低，这简直不像是一个有文化的民族，说这样一批人是野蛮民族，难道还算过分吗？

鲁迅当年指出的我们民族性中的很多问题，至今不但没有改变，还大有变本加厉之势。真不能不令人忧心忡忡。我有时甚至有病入膏肓之感，甚至感到自己身上也有鬼气，真使我不寒而栗。我希望，我们在讨论文化危机之余，抽出一点时间，看一看，想一想

我上面提出来的问题。听说王元化先生主张彻底批判旧文化，我是赞成的。但是，根据过去40年的经验，我又怀疑批判的用处。万应灵药，我眼前是没有的。

1988年12月29日

关于“奈河”的一点补充

在本刊(指《文史知识》——编者)1988年第10期上,项楚同志写了一篇《说“奈河”》,旁征博引,对“奈河”的来源做了详细的考证。他在文章的最后指出:“揭示‘奈河’观念形成的奥秘,不但对于研究敦煌学有意义,而且也为民俗学和文化史的研究提供了一个饶有趣味的实例。”

但是,事情也许并没有这样复杂。

“奈河”二字也许来自梵文 naraka,意思是“地狱”,音译一般作“那落迦”,并不排除译为“奈若迦”,有时把“迦”字省掉。因此,“奈河”者,地狱之河也。日本著名梵文学者中村元的《佛教语大辞典》就把“奈河”释作“奈落の河”。在中国,地狱这玩意儿本来就是印度货,地狱里面的河来自印度,也完全是顺理成章的。

写出来,供参考。

1989年1月2日

《东方文化》丛书* 总序

一部人类的历史,证明了一个事实:文化交流促进了人类文化的发展,推动了人类社会前进。

既然讲文化交流,就必须承认,文化不是哪一个民族、哪一个国家,或哪一个地区单独创造和发展的。在整个人类历史上,国家不论大小,民族存在不论久暂,都或多或少、或前或后对人类文化宝库做出了自己的贡献。人类文化发展到了今天这个地步,是全世界已经不存在的和现在仍然存在的民族和国家共同努力的结果,而文化交流则在其中起了关键性的作用。

同时,我们也不能否认,统治今天世界大部分地区的文化,是西方资本主义国家在过去几百年中创造并发展起来的。社会主义文化虽已产生,并有初步成就,但在促进物质文明的发展方面尚稍逊于资本主义文化。

欧美一些比较有远见的历史学家,比如英国的汤因比,从研究全部人类历史中发现,一种文化或者文明都有一个发生、发展、演变、衰退的过程。他们把过去的人类文化或者文明,分成了许多独立的个体。有的个体,比如美洲的玛雅文化,今天已经荡若云烟,不再存在了。有的至今仍然存在而且发展得如日中天,但是,哪一种文化或者文明也不可能万岁。

一种文化或者文明,怎样才能继续发展,继续前进,继续洋溢

---

* 《东方文化》丛书,江西人民出版社出版。

着生气勃勃的活力呢？关键除了内因以外，外因也起重要的作用，外因中最重要的一个就是文化交流。哪一种文化或者文明，如果在发展到一定的水平以后，就自我欣赏，自我感觉良好，固步自封，墨守成规，这表示，它已经失掉了生命的活力，注定要衰微或者消亡了。这也是一个历史事实，没有辩论和讨论的余地。

此外，根据我们的观察，在五花八门、纷然杂呈的众多的文化或文明中，显然有文化圈的存在。换句话说就是，在某一个比较广阔的地区内，某一个国家或民族的文化或者文明，由于内部和外部的原因，影响了周围的一些国家和民族，发挥了比较大的作用，积之既久，就形成了这样的文化圈。古希腊和罗马文化、从希伯来起一直到伊斯兰时期的闪族文化、印度文化和中国文化都形成了各自的文化圈，在非常辽阔的地区内，在相当长的历史时期中，对圈内的国家产生了或大或小或强或弱的影响。这影响不是单方向的，圈内的国家间有着文化交流，圈与圈之间也有文化交流，总起来看，是一个互相学习、互相渗透的过程。

这样四个大文化圈，又约略可以分为两大文化体系：一个是西方文化体系，指的是从希腊、罗马一直到今天的欧美文化；一个是闪族、印度和中国的东方文化体系。在人类几千年的历史上，这两大文化体系表现出来的情况依然是互相学习，互相渗透，交光互影，独立发展。这当然也是一种文化交流，是在最大的宏观的基础上的文化交流，而且这两大文化体系的关系是，三十年河东，三十年河西，哪一个文化体系也不是自一开始就占据着或者永远占据着关键地位、主导地位、支配地位、垄断地位。

在今天的世界上，正如我们上面已经谈到的那样，统治者是西方文化体系。我们东方国家——在这里，“东方”既有地理含义，也有政治含义，即所谓第三世界的国家——中国也包括在内，近几百年以来就是向西方学习，向西方寻求真理。到了今天，世界上西方

以外的哪一个国家不向西方学习?哪一个国家没有多少有点西化?专就中国而论,我们的衣、食、住、行,我们的文学艺术,甚至我们的风俗习惯和我们的思想意识,无不打上了西方的印记。这是一件极大的好事,不向西方学习,则无法发展我们的生产力,无法推动社会前进。这个学习我们一定要坚持下去,不但今天学习,明天仍然要学习,决不能稍稍放松。

但是,在努力向西方学习的同时,我们的头脑也必须清醒,我们的眼光也必须放远。我们必须上下几千年,纵横数万里,以人类全部历史和整个地球为背景,来观察东西方文化的关系,这样才能看出两大文化体系相对消长、互相学习的关系。最近几百年来所表现出来的情况,只代表最近几百年的发展。前于此者,情况有所不同,后于此者,情况也将会有所不同。只有放眼观宇宙,我们才能真正客观地、实事求是地观察问题。我们才能真正客观地、实事求是地了解西方文化,了解东方文化,了解中国文化。我们才能在错综复杂、令人眼花缭乱的情况下,准确地给西方文化以应有的地位,准确地给东方文化以应有的地位,准确地确定我们文化发展的战略部署,准确地预见我们学习西方文化的结果。

我们这一套《东方文化》丛书,顾名思义,就是想给读者以有关东方文化的知识,帮助他们了解什么叫东方文化、中国文化在东方文化中占什么地位、东方文化当前的作用是什么、衡以西方文化,东方文化的发展前景如何。我国社会主义建设发展到今天这个地步,全国人民关心文化问题,是合乎规律的,是完全可以理解的。对我们在这里提出来的这几个问题,我们应该有自己的答案。近几年来,全国各地出版了大量的有关文化问题其中也包括东方文化的专著和论文,汗牛充栋,车载斗量,目迷五色,花团锦簇。我们想在这一面锦上再添上几朵鲜花,共庆升平。对目前注意东方文化很不够的情况,我们想加以矫正或者平衡。因为是丛书,作者很

多,探讨的方面也很多,观点就可能有不一致的地方。我们认为,这是好事,而不是坏事。我们编委会对此概不干预。每个人的观点由作者自己负责。只要持之有故,言之成理,文章达到一定高度的学术水平,材料又翔实可靠,我们就收入丛书中。我们希望真正能做到百家争鸣,而只有真正的百家争鸣才能促进学术的发展,这是我们的信念,也是我们的行动方针。

1989年1月10日

季羡林

周一良

庞　朴

中国知识分子的爱国传统

传统文化与爱国主义这两件事看起来似乎没有什么联系。但是别的国家我先不谈,专就中国而论,二者是有极其密切的联系的。这里面包含着两层意思:一层是在中国传统文化,或者把范围缩小一点,在中国传统的伦理中,爱国主义占有极其重要的地位;二层是,唯其因为我国有光辉灿烂的传统文化,我们这个国家才更值得爱,更必须爱。

先谈第一层意思。我要从历史谈起。秦以前渺茫难究诘。这里不谈。秦将蒙恬因为御匈奴有功,被当时人和后代人所赞颂。到了汉朝,汉武帝的大将卫青和霍去病,小小年纪,也因为御匈奴有功,为当时人和后代人所赞颂。苏武被匈奴扣压了十几二十年,坚贞不屈,牧羊北海之滨,至今还在小说和戏文中传为千古佳话。到了三国时候,诸葛亮忠于蜀国,成为万古凌霄一羽毛。我必须在这里解释几句。我似乎听到有人问:诸葛亮这能算是爱国主义吗?我答曰:是的,是不折不扣的爱国主义。什么叫“国”呢?古有古的概念,今有今的概念。魏、蜀、吴,就是三个“国”,否则家喻户晓的《三国志演义》为什么叫“三国”呢?过去在很长的一段时间内,我们史学界一些人搞形而上学,连抵御匈奴都不敢说是爱国,因为匈奴是今天中华人民共和国内的某某民族的祖先。在今天看,这话可能是对的。但在古时确是两国。我们怎么能拿今天的概念硬扣在古代历史上呢?我的这个解释也可以而且必须应用到三国以后的中国历史上去。比如宋代的杨家将,至今还在戏文中熠熠闪光。

至于岳飞和文天祥,更是“一片丹心照汗青”,名垂千古,无人不知,至今在西子湖畔还有一座岳庙,成为全国和全世界人民朝拜的圣地。所有这一切都值得我们深思。我说中国传统文化中,中国的传统伦理中有强烈的爱国主义成分,难道这不是事实吗?

现在再谈第二层意思。国之所以可爱,之所以必须爱,原因是很多的。专就中国而论,由爱我们的伟大的传统文化而爱国,理由是顺理成章的。我一向主张,在整个人类大家庭中,文化是大家共同创造的,国无论大小,历史无论久暂,都或多或少对人类共同文化宝库有所贡献。但是同时,又必须承认,国与国之间,民族与民族之间,贡献是不一样的。我国立国东亚大陆,垂数千年。我们祖先的几大发明名垂千古,至今人类还受其利。我想,除了主张“全盘西化”的人以外,中国人一谈到自己的文化,无不油然起自豪感。我们当然不能也不会躺在祖先的光荣的文化传统上睡大觉,我们还必须奋发图强,在旧基础上赶上新世界。这一点用不着多做解释。专就爱国主义而论,有这样传统文化的国家,难道还不应该还不值得爱吗?

最近几年以来,我常常思考中国知识分子与爱国主义的问题。我逐渐认识到,中国知识分子(当然劳动人民也在内)是世界上最爱国的知识分子,是世界上最好的知识分子。其中原因,上面讲的传统文化只能算是一个,从近代史上来看,还有别的原因。

中国自 1840 年以来,遭受殖民主义和帝国主义的压迫和剥削。知识分子对此最为敏感,因此养成了爱国的传统。殖民主义和帝国主义国家的知识分子,虽然也是讲爱国主义的,但是这种爱国主义是经不住考验的。一到关键时刻,立刻就“有奶就是娘”了。

我想把中国知识分子按年龄分为三类:老、中、青。老知识分子是在旧社会呆过而且很多是在国外呆过的。他们根据亲身体验,深知国家不强,必定受人歧视。所以这一批人爱国心特别强

烈。在新中国成立后,虽然不少人遭受批判,大多数人在“史无前例”的时代遭受非人的待遇,至今仍然爱国如常。“物美价廉,经久耐用”,指的就是这一批人。

中年知识分子没有遭受“三座大山”的压迫。他们受到了传统文化熏陶,也是爱国的,现在正为祖国辛勤服务。

青年知识分子则丝毫没有受过外国的压迫。他们对解放前的情况,只是从书本上或老人的口中知道一些,印象是淡薄的。对他讲爱国主义,理论上易讲,事实上难说。今天的大学生都属于这个范畴。要进行爱国主义教育,他们应该是重点。我们在这方面应该多想一些办法。向他们多讲一些传统文化,讲一些历史,看来这会是行之有效的办法。总之,我认为传统文化与爱国主义是息息相关的,相辅相成的,两方面都要多讲。

1989年10月13日

从宏观上看中国文化

羡林案:

此文原为国家教委主持的1989年五四科学讨论会而作。当时限于时间,未能畅所欲言。最后一部分显然给人以仓猝鸣金收兵的印象。我对于文化问题涉猎不深。此文所谈的看法,知音恐亦不多。但我自问立论是公允有据的,决非一时心血来潮而发。对当今社会上泛滥的“月亮只有外国的圆”的思潮,即使不能是一声断喝,至少也能起振聋发聩的作用。既然我自己认为是正确的、有益的,我就希望多多益善地让人能够了解我的看法。适值中华书局征稿,我对文化问题思考的那一点本钱已经用光,“江郎才尽”,再也写不出比较好的文章来了,在再三考虑之余,决定以此文滥竽。但又不能原封不动端上去,于是就把旧文加以充实、扩大,增加了一些新东西,观点则原封不动。以此祝贺中华书局成立八十周年。

最近几年,在全国范围内,掀起了一股“文化热”的高潮。这是完全可以理解的。我们国家的社会主义建设发展到了今天这个地步,在接受几十年来的经验和教训的基础上,大家都认识到,文化建设的任务已经提到议事日程上来了。我想大家都会同意,人类历史上任何社会,都不能专靠科技来支撑,物质文明与精神文明同步建设。我们今天的社会也决不能是例外。

在众多的讨论中国传统文化与现代化问题的论文和专著中,有很多很精彩的具有独创性的意见。我从中学习了不少的非常有用的东西。我在这里不详细去叙述。我只有一个感觉,这就是,讨

论中国文化,往往就眼前论眼前,从几千年的历史上进行细致深刻的探讨不够,从全世界范围内进行最广阔的宏观探讨更不够。我个人觉得,探讨中国文化问题,不能只局限于我们生活于其中的这几十年、近百年,也不能局限于我们居住于其中的九百六十万平方公里。我们必须上下数千年,纵横数万里,目光远大,胸襟开阔,才能更清楚地看到问题的全貌,而不至于陷入井蛙的地步,不能自拔。总之,我们要从历史上和地理上扩大我们的视野,才能探骊得珠。

我们眼前的情况怎样呢?从十九世纪末叶以来,我们就走了西化的道路。当然,西化的开始还可以更往前追溯,一直追溯到明末清初。但那时规模极小,也没有向西方学习的意识,所以我不采取那个说法,只说从十九世纪末叶开始。从中国社会发展的需要来看,从全世界文化交流的规律来看,这都是不可避免的。近几百年以来,西方文化,也就是资本主义文化,垄断了世界。资本主义统一世界市场的形成,把世界上一切国家都或先或后地吸收过去。这影响表现在各个方面。不但在政治、经济方面到处都打上了西方的印记。在文学方面也形成了“世界文学”,从文学创作的形式上统一了全世界。在科学、技术、哲学、艺术等等方面,莫不皆然。中国从前清末叶到现在,中间经历了许多惊涛骇浪,帝国统治、辛亥革命、洪宪窃国、军阀混战、国民党统治、抗日战争、解放战争,一直到中华人民共和国建立后的社会主义初级阶段,我们西化的程度日趋深入。到了今天,我们的衣、食、住、行,从头到脚,从里到外,试问哪一件没有西化?我们中国固有的东西究竟还留下了多少?我看,除了我们的一部分思想感情以外,我们真可以说是“全盘西化”了。

我并不认为这是一件坏事。我认为,这是一件天大的好事。无论如何,这是一件不可抗御的事。我一不发思古之幽情,二不想

效法九斤老太;对中国自然经济的遭到破坏,对中国小手工业生产方式的消失,我并不如丧考妣,惶惶不可终日。我认为,有几千年古老文明的中国,如果还想存在下去,就必须跟上世界潮流,决不能让时代潮流甩在后面。这一点,我想是绝大多数的中国有识之士所共同承认的。

但是,事情还有它的另外一面,它也带来了不良后果。这最突出地表现在一些人的心理上。在解放前,侨居上海的帝国主义者在公园里竖上木牌,上面写着:“华人与狗不许入内”。这是外来的侵略者对我们中华民族的污辱。这是容易理解的。但是,解放以后,我们号称已经站起来了,然而崇洋媚外的心理并未消失。古已有之,于今为烈。这是十分令人痛心的事。五十年代曾批判过一阵这种思想,好像也并没有收到预期的效果。到了十年浩劫,以“四人帮”为首的一帮人,批崇洋媚外,调门最高,态度最“积极”。在国外读过书的知识分子,几乎都被戴上了这顶帽子。然而,实际上真正崇洋媚外的正是“四人帮”及其爪牙自己。现在,“四人帮”垮台已经十多年了,社会上崇洋媚外的风气,有增无减。有时简直令人感到,此风已经病入膏肓。贾桂似的人物到处可见。多么爱国的人士也无法否认这一点。有识之士怒然忧之。这种接近变态的媚外心理,我无论如何也难以理解。凡是外国的东西都好,凡是外国人都值得尊敬,这是一种反常的心理状态。中国烹调享誉世界。有一些外国食品本来并不怎么样;但是,一旦标明是舶来品,立即声价十倍,某一些味觉顿经改造的人们,蜂拥而至,争先恐后。连一些外国朋友都大惑不解,只有频频摇头。

在这样的情况下,要来谈中国文化,真正是戛戛乎难矣哉。在严重地甚至病态地贬低自己文化的氛围中,人们有意无意地抬高西方文化,认为自己一无是处,只有外来的和尚才会念经。这样怎么能够客观而公允地评价中国文化呢?我的意思并不是要说,要

评价中国文化,就必须贬低西方文化。西方文化确有它的优越之处。十九世纪后半叶,中国人之所以努力学习西方,是震于西方的船坚炮利。在以后的将近一百年中,我们逐渐发现,西方不仅是船坚炮利,在精神文明和物质文明方面,他们都有许多令人惊异的东西。想振兴中华,必须学习西方,这是毫无疑问的。二十年代,就有人提出了"全盘西化"的口号。今天还有不少人有这种提法或者类似的提法。我觉得,提这个口号的人动机是不完全一样的。有的人出于忧国忧民的热忱,其用心良苦,我自谓能充分理解。但也可能有人别有用心。这问题我在这里不详细讨论。我只想指出,人类历史证明,全盘西化(或者任何什么化)理论上讲不通,事实上办不到。但这并不影响我们向西方学习。我们必须向西方学习,今天要学习,明天仍然要学习,这是决不能改变的。如果我们固步自封,回到老祖宗走过的道路上去,那将是非常危险的。

但是,我始终认为,评价中国文化,探讨向西方文化学习这样的大问题,正如我在上面已经讲过的那样,必须把眼光放远,必须把全人类的历史发展放在眼中,更必须特别重视人类文化交流的历史。只有这样,才能做到公允和客观。我是主张人类文化产生多元论的。人类文化决不是哪一个国家或民族单独创造出来的。法西斯分子有过这种论调,他们是别有用心的。从人类几千年的历史来看,民族和国家,不论大小,都或多或少地对人类文化宝库做出了自己的贡献。这恐怕是一个历史事实,是无法否认掉的。同样不可否认的事实是,每一个民族或国家的贡献又不完全一样。有的民族或国家的文化对周围的民族或国家产生了比较大的影响,积之既久,形成了一个文化圈或文化体系。根据我个人的看法,人类自从有历史以来,总共形成了四个大文化圈:古希腊、罗马一直到近代欧美的文化圈、从古希伯来起一直到伊斯兰国家的闪族文化圈、印度文化圈和中国文化圈。在这四个文化圈内各有一

个主导的、影响大的文化,同时各个民族或国家又是互相学习的。在各个文化圈之间也是一个互相学习的关系。这种相互学习就是我们平常所说的文化交流。我们可以毫不夸大地说,文化交流促进了人类文化的发展,推动了社会前进。

倘若我们从更大的宏观上来探讨,我们就能发现,这四个文化圈又可以分为两大文化体系:第一个文化圈构成了西方大文化体系;第二、三、四个文化圈构成了东方大文化体系。“东方”在这里既是地理概念,又是政治概念,即所谓第三世界。这两大文化体系之间的关系也是互相学习的关系。仅就目前来看,统治世界的是西方文化。但是从历史上来看,二者的关系是三十年河东,三十年河西。

人类历史上曾出现过许多文化,欧洲史学家早有这个观点,最著名的代表是英国历史学家汤因比。他在他的巨著《历史研究》里(索麦维尔节录,曹未风等译,上、中、下三册,1986 年第 5 次印刷,上海人民出版社),从世界历史全局出发,共发现了二十一个或二十三个文化(汤因比称之为社会或者文明):西方社会、东正教社会(又可以分为拜占庭和俄罗斯两个东正教)、伊朗社会、阿拉伯社会、印度社会、远东社会(又可以分为中国和朝鲜、日本两部分)、古希腊社会、叙利亚社会、古印度社会、古代中国社会、米诺斯社会、印度河流域社会、苏末社会、赫梯社会、巴比伦社会、埃及社会、安第斯社会、墨西哥社会、尤卡坦社会、马雅社会、黄河流域古代中国文明以前的商代社会(见原书上册,页 43)。

汤因比明确反对只有一个社会——西方社会这一种文明统一的理论。他认为这是“误入歧途”,是一个“错误”。虽然世界各地的经济和政治的面貌都已经西化了,其他的社会(文明)大体上仍然维持着本来的面目。文明的河流不止西方这一条。(原书上册,45—48)

汤因比在本书的许多地方,另外在自己其他著作,比如《文明经受着考验》(沈辉等译,1988年第一版,浙江人民出版社)中,提出了一个观点:文明发展有四步骤:起源、生长、衰落、解体。在《文明经受着考验》页10—11,他提到了德国学者斯宾格勒的名著《西方的沉落》,对此书给了很高的评价,也提到了斯宾格勒思想方法的局限性。在《历史研究》的结尾处,页429—430,他写道:

> 当作者进行他的广泛研究时发现他所搜集到的各种文明大多数显然已经是死亡了的时候,他不得不作出这样的推论:死亡确是每个文明所面对着的一种可能性,作者本身所隶属的文明也不例外。

他对每一个文明都不能万岁的看法是再明确不过的了。

了解了我在上面谈到的这些情况,现在再来看中国文化,我们的眼光就比以前开阔多了。在过去相当长的历史时期内,中国文化对世界文化的发展产生了影响,这是我们的骄傲,这也是一个历史事实。汤因比对此也有所论述,他对中国过去的文化有很好的评价。但是,到了后来,我们为什么忽然不行了呢?为什么现在竟会出现这样崇洋媚外的思想呢?为什么西方某一些人士也瞧不起我们呢?我觉得,在这里,我们自己和西方一些人士,都缺少历史的眼光。我们自己应该避免两个极端:一不能躺在光荣的历史上,成为今天的阿Q;二不能只看目前的情况,成为今天的贾桂。西方人应该力避一个极端,认为中国什么都不行,自己什么都行,自己是天之骄子,从开天辟地以来就是如此,将来也会永远如此。

那么,我们应该怎么办呢?我们东西双方都要从历史和地理两个方面的宏观上来看待中国文化,决不能囿于成见,鼠目寸光,只见片段,不见全体;只看现在,不看过去,也不看未来。中国文

化，在西方人士眼中，并非只有一个看法，只有一种评价。汉唐盛世我不去讲它了，只谈十六、七世纪以后的情况，也就能给我们许多启发。这一段时间，在中国是从明末到清初，在欧洲约略相当于所谓“启蒙时期”。在这期间，中国一方面开始向西方学习；另一方面，中国的文化也大量西传。关于这个问题，中西双方都有大量的记载，我没有可能，也没有必要一一加以征引。方豪在他的《中西交通史》（华冈出版有限公司，1977 年第六版，第五册，《明清之际中西文化交流史》下）中有比较详细而扼要的介绍。我在下面利用他的资料介绍一下在这期间中国文化流向西方的情况。

中国经籍之西传

四书、五经在中国历史上有至高无上的权威。如果中国经籍西传，首当其冲的理所当然地就是这些书。明朝万历二十一年（1593 年），利玛窦将四书译为拉丁文，寄还本国。天启六年（1626 年），比人金尼阁将五经译为拉丁文，在杭州刊印。到了清朝，殷铎泽与郭纳爵合译《大学》为拉丁文，康熙元年（1662 年）刻于建昌。殷氏又将《中庸》译为拉丁文，于康熙六年（1667 年）和康熙八年（1669 年）分别刻于广州及印度果阿。《论语》之最早译本亦出殷、郭二人之手，亦为拉丁文。康熙二十年（1681 年），比教士柏应理返回欧洲。康熙二十六年（1687 年）在巴黎发刊其著作《中国之哲学家孔子》。中文标题虽为《西文四书解》，但未译《孟子》，名实实不相符。康熙二十六年（1687 年），奥国教士白乃心用意大利文写的《中国杂记》出版。康熙五十年（1711 年），布拉格大学图书馆出版卫方济用拉丁文翻译的四书及《孝经》、《幼学》，1783 年至 1786 年译为法文。卫氏又以拉丁文著《中国哲学》，与上书同时同地刊出。白晋著有拉丁文《易经大意》，未刊。康熙四十年（1702 年），

白晋自北京致书德国大哲学家莱勃尼兹，讨论中国哲学及礼俗。现在梵蒂冈图书馆中尚藏有西士研究《易经》之华文稿本十四种，宋君荣曾译《书经》，刘应译《礼记》的一部分。康熙末年，马若瑟节译《书经》、《诗经》。康熙四十六年（1707 年），马若瑟自建昌府致函欧洲，讨论儒教。雷孝思参加绘制《皇朝一统舆地全图》，对中国古籍亦有研究。傅圣泽有《道德经评注》，为拉丁文及法文合译稿本。他又用法文译《诗经》。赫苍璧于康熙四十年（1701 年）来华，亦曾从事翻译《诗经》。

到了雍正乾隆年间，中籍西译继续进行。宋君荣所译之《书经》于乾隆三十五年（1770 年）刊于巴黎。他还研究中国经籍之训诂问题。孙璋为后期来华耶稣会神父中最精通汉学者。他所译拉丁文《诗经》附有注解。他又译有《礼记》，稿成未刊。蒋友仁制作圆明园中的喷水池，为人所艳称。他又深通汉籍，用拉丁文译有《书经》、《孟子》等书。乾隆时有一个叫钱德明的人，精通满汉文，译有《盛京赋》，并研究我国古乐及石鼓文等，他是西人中最早研究我国苗族及兵学者。乾隆四十年（1775 年）在北京著《华民古远考》，列举《易经》、《诗经》、《书经》、《春秋》及《史记》为证。乾隆四十九年（1784 年），又在北京刊印《孔子传》，为钱氏著作中之最佳者。此外，他还有《孔门弟子传略》，以乾隆四十九年（1784 年）或次年刊于北京。韩国英译有《大学》及《中庸》，又著有《记中国人之孝道》。韩氏可能是十九世纪前西人研究我国经籍的最后一人。他的本行是生物学。

从明末到乾隆年间，中国经籍之西传，情况大体如上。既然传了过去，必然产生影响。有的影响竟与热心翻译中国经书之耶稣会神父的初衷截然相违。我在下面介绍方豪一段话：

介绍中国思想至欧洲者，原为耶稣会士，本在说明彼等发

> 现一最易接受“福音”之园地，以鼓励教士前来中国，并为劝导教徒多为中国教会捐款。不意儒家经书中原理，竟为欧洲哲家取为反对教会之资料。而若辈所介绍之中国康熙年间之安定局面，使同时期欧洲动荡之政局，相形之下，大见逊色；欧洲人竟以为中国人乃一纯粹有德性之民族，中国成为若辈理想国家，孔子成为欧洲思想界之偶像。（五，页 197）

中国俗话说：“搬起石头砸自己的脚”，颇与此相类了。

受中国经籍影响的，以法、德两国的哲学家为主，英国稍逊。举其荦荦大者，则有法国大哲学家笛卡尔等。法国百科全书派也深受中国思想之影响。在德国方面，启蒙时期的大哲学家斯宾诺莎、莱勃尼兹等，都直接受到了笛卡尔的影响，间接受到中国影响。康德认为，斯宾诺莎的泛神论完全受的是老子的影响。莱勃尼兹二十一岁就受到中国影响。后与闵明我、白晋订交，直接接受中国思想。1697 年，莱氏的拉丁文著作《中国近事》出版。他在书中说：“在实践哲学方面，欧洲人实不如中国人。”有人认为，康德的哲学也受了中国哲学的影响，特别宋儒理学。

中国经籍西传，不但影响了欧洲哲学，而且也影响了欧洲政治。在德国，莱勃尼兹与华尔弗利用中国哲学推动了德国的精神革命。在法国，思想家们则认为中国哲学为无神论、唯物论与自然主义。这三者实为法国大革命之哲学基础。百科全书派全力推动革命的发展。法国大革命实质上是反宗教之哲学革命。法国的启蒙运动，也是以反宗教为开端。形成这种反宗教的气氛者，归根结蒂是中国思想传播的结果。法国大革命前夕，中国趣味在法国以及整个欧洲广泛流行。宫廷与贵族社会为中国趣味所垄断。而宫廷与贵族又是左右法国政治的集团。则中国趣味对法国政治之影响，概可想见了。

百科全书派把反宗教和鼓吹革命的思想注入所撰写的百科全书中。他们与中国文化有深刻的接触。但因认识中国之渠道不同，对中国的意见也有分歧。孟德斯鸠与卢梭谈的多是欧洲旅客的游记等，对中国遂多有鄙薄之论。荷尔巴旭、服尔德、波勿尔、魁斯奈等等，所读多是耶稣会士之报告或书札，对中国文化多有钦慕之意。孟德斯鸠著《法意》第一卷第一章，给法律下定义，提出“万物自然之理”，主张“有理斯有法”，完全是宋儒思想。服尔德七岁即在耶稣会士主办的学校中受教育，对中国文化无条件地赞赏，在自己的小礼拜堂中，供孔子画像，朝夕礼拜。他认为，孔子所说：“仅为极纯粹之道德，不谈奇迹，不涉玄虚。”他说：“人类智慧不能获得较中国政治更优良之政治组织。”又说：“中国为世界最公正最仁爱之民族。”他还根据《赵氏孤儿》写了一部《中国孤儿》。第德洛对中国有批评意见，但认为中国文化在各民族之上。卢梭承认中国为文明最高古国，但他认为文明并非幸福之表记，中国虽文明，而不免为异族所侵凌，他是“文明否定论者”。中国思想除了影响了上述的哲学家之外，还影响了所谓政治经济学上的“重农学派”。这一学派以自然法代替上帝的功能。他们倡导“中国化”，不遗余力，甚至影响了国王路易十五。英国经济学家亚当·斯密受了法国思想家的影响，在《原富》一书中应用中国材料颇多。

在德国，中国影响同样显著。大文豪歌德是一个突出的代表。哲学家也深受中国思想影响。莱勃尼兹、斯宾诺莎，上面已经谈到。其他哲学家，康德、菲希特、谢林、黑格尔等，都受了莱勃尼兹的影响，也可以说，间接受了中国影响。叔本华哲学中除了有印度成份外，也受了朱子的影响。

中国美术之西传

随着中国哲学思想之西传,中国美术也传入欧洲。欧洲美术史上的罗柯柯时代约始于 1760 年,即乾隆二十五年,至十八世纪末而未衰。此时中国美术传入,产生了显著影响。在绘画上重清淡之色彩。在建筑上力避锐角方隅,多用圆角。在文学上则盛行精致的小品。在哲学上采用模棱两可的名词。这与流行于当时的“中国趣味”或“中国风”是分不开的。

中国情趣表现在许多方面,首先是在园林布置方面。欧洲人认为,中国园艺兼有英、法二国之长。他们说,中国园艺匠心独运,崇尚自然,不像欧洲那样整齐呆板。于是中国式的庭园一时流行于欧洲各国,法国、英国、德国等地都出现了中国庭园的模仿物,遗迹至今尚能见到。

中国绘画也传入欧洲,主要是中国的山水画和人物画,在瓷器上表现最为突出。有一些画家也作有中国情趣的绘画,比如孤岛帆影、绿野长桥之类。据说梵高也学过中国泼墨画。

除了绘画之外,中国用具也流行欧洲。轿顶围的质料与颜色,受到中国影响。中国扇子、镜子传入欧洲。十七世纪后半,法国能制绸。中国瓷器西传,更不在话下。同时中国瓷器也受到西洋影响。

明末至清朝乾隆年间中国经籍和美术西传的情况大体上就是这个样子。

我现在举一个说明西方人如何看待中国文化的具体的例子。我想举德国最伟大的诗人歌德,他的一生跨越十八、十九两个世纪,是非常关键的时期。他在 1827 年 1 月 31 日同爱克曼谈话时说道:

> (中国传奇)并不像人们所猜想的那样奇怪。中国人在思想、行为和感情方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗，更纯洁，也更合乎道德。在他们那里，一切都是可以理解的，平易近人的，没有强烈的情欲和飞腾动荡的诗兴……他们还有一个特点，人和大自然是生活在一起的。你经常听到金鱼在池子里跳跃，鸟儿在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的，只是月亮不改变自然风景，它和太阳一样明亮。……还有许多典故都涉及道德和礼仪。正是这种在一切方面保持严格的节制，使得中国维持到几千年之久，而且还会长存下去。(《歌德谈话录》，朱光潜译，1978 年，人民文学出版社，页 112)

这是歌德晚年说的话，他死于 1832 年。他死后没有过多少年，欧洲对中国的调子就逐渐改变了。据我个人多年的观察与思考，这与发生在 1840 年的鸦片战争有关。在这以前，中国这个天朝大国，虽然已经有点破绽百出，但仍然摆出一副纸老虎的架势，吓唬别人，欺骗自己。鸦片战争一下子把这只纸老虎戳破，真相暴露于光天化日之下。西方对中国的政治、经济，进而对中国文化逐渐贬低起来。他们没有历史观点，以为从来就是这个样子，中国从来就没有好过。他们自己的老祖宗所说的一些话和所做的一些事，他们也忘了个一干二净。随着他们科学技术的发展，政治、经济的发展，环顾海内，唯我独尊，气焰万丈了。

第一次世界大战给他们敲了一下警钟。他们之中的有识之士开始反思。于是出了像斯宾格勒《西方的沉落》这样发人深思的书，可惜好景不长。到了二十年代末三十年代初，法西斯思潮抬

头，把西方文化，特别是所谓“北方”文化捧上了天，把其他文化贬得一文不值。中国人在法西斯分子眼中成了劣等民族，更谈不到什么欣赏中国文化了。不久就爆发了第二次世界大战，比第一次大战还要残酷，还要野蛮。这又一次给西方敲了警钟。西方有识之士又一次反思，汤因比可以做为代表。预言已久的第三次世界大战，始终没有爆发。虽然在全球范围内大大小小的战争从未停止过，大家总算是能够和平共处了。到了今天，人类共同的公害，比如人口问题、粮食问题、污染问题、土地问题等等，一个个被认识得越来越清楚。两个超级大国似乎也认识到，靠武力征服世界的美梦是不现实的，他们似乎也愿意和平共处了。在这样的情况下，人们要怎样来认识西方文明，怎样来认识东方文明——中国文明，怎样来认识文化交流，就非常值得我们注意了。

我在上面提到的英国历史学家汤因比，对中国文化和中国未来的作用有自己的看法。在同日本宗教活动家池田大作的谈话中(见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，荀春生、朱继征、陈国樑译，国际文化出版公司，北京，1985 年)，他详细阐述了自己的看法。为了把他的观点介绍得明确而翔实起见，我想在这里多引用他的一些话。汤因比说：

> 因此按我的设想，全人类发展到形成单一社会之时，可能就是实现世界统一之日。在原子能时代的今天，这种统一靠武力征服——过去把地球上的广大部分统一起来的传统方法——已经难以做到。同时，我所预见的和平统一，一定是以地理和文化主轴为中心，不断结晶扩大起来的。我预感到这个主轴不在美国、欧洲和苏联，而是在东亚。
>
> 由中国、日本、朝鲜、越南组成的东亚，拥有众多的人口。这些民族的活力、勤奋、勇气、聪明，比世界上任何民族都毫无

逊色。无论从地理上看，从具有中国文化和佛教这一共同遗产来看，或者从对外来近代西欧文明不得不妥协这一共同课题来看，他们都是联结在一条纽带上的。并且就中国人来说，几千年来，比世界任何民族都成功地把几亿民众，从政治文化上团结起来。他们显示出这种在政治、文化上统一的本领，具有无与伦比的成功经验。这样的统一正是今天世界的绝对要求。中国人和东亚各民族合作，在被人们认为是不可缺少和不可避免的人类统一的过程中，可能要发挥主导作用，其理由就在这里。

如果我的推测没有错误，估计世界的统一将在和平中实现。这正是原子能时代唯一可行的道路。但是，虽说是中华民族，也并不是在任何时代都是和平的。战国时代和古代希腊以及近代欧洲一样，也有过分裂和抗争。然而到汉朝以后，就放弃了战国时代的好战精神。汉朝的开国皇帝刘邦重新完成中国的统一是远在纪元前二〇二年。在这以前，秦始皇的政治统一是靠武力完成的。因此在他死后出现了地方的国家主义复辟这样的反动。汉朝刘邦把中国人的民族感情的平衡，从地方分权主义持久地引向了世界主义。和秦始皇带有蛊惑和专制性的言行相反，他巧妙地运用处世才能完成了这项事业。

将来统一世界的人，就要像中国这位第二个取得更大成功的统一者一样，要具有世界主义思想。同时也要有达到最终目的所需的干练才能。世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上，现在各民族中具有最充分准备的，是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。不是在半个旧大陆，而是在人们能够居住或交往的整个地球，必定要实现统一的未来政治家的原始楷模是汉朝的刘邦。这样的政治家是中国人？

日本人？还是越南人？或者朝鲜人？

池田说：

> 从两千年来保持统一的历史经验来看，中国有资格成为实现统一世界的新主轴。您这一说法，在考虑今后世界问题时，具有极为重要的启示。（页 294—295）

这两位著名的国际活动家，主要是从历史上和政治上谈论了中国的和世界的未来，其中也涉及文化。他们的意见，我觉得非常值得注意。至于我自己是否完全同意他们的意见，那是一个次要的问题。重要的是，在目前我们国内有那么一小撮人，声嘶力竭地想贬低中国，贬低中国文化，贬低中国的一切，在这样的时候，有像汤因比这样的通晓世界历史发展规律的大学者，说出了这样的意见，至少可以使这些人头脑清醒一下。你不是说月亮是外国的圆吗？你们中间不是有人竟认为中国连月亮都没有吗？现在有外国人来说，中国有月亮，中国的月亮也是圆的，而且圆得更美妙了。这一小撮人不是应该好好地反思一下吗？这一些人也许根本不知道汤因比是何许人。但那没有关系。他们最怕外国人，反正汤因比是外国人，这一点是错不了的。对这些人来说，这一点也就够了。我决非听了外国人说中国月亮圆而飘飘然忘乎所以，把久已垂下的尾巴又翘了起来。中国的月亮也有阴晴圆缺，并不总是亮而圆的。但这是另一个问题。我们目前当务之急是全面地、实事求是地从最大的宏观上来考虑中国文化在世界上已经起过的作用和将来能够起的作用。在这样的时刻，兼听则明，汤因比和池田大作的意见是值得我们深思的。

对于人类文明前途的问题，我也曾胡思乱想过一些。我现在

想从哲学上或者思想方法上来谈一谈我的想法。西方哲学或者思想方法是分析的,而东方的则是综合的。这两种方法异曲同工,各臻其妙。这已几乎是老生常谈,没有不同的看法。但是,对于分析的前途则恐怕是仁者见仁,智者见智。首先一个问题是:能不能永恒地分析下去?庄子说:“一尺之棰,日取其半,万世不竭。”从理论上和逻辑上来讲,这是毫无问题的。但是,对具体的东西的分析,比如说对原子的分析,能不能越分越细,一至万世不竭呢?西方的自然科学走的就是分析的道路。一直到今天,这一条路是走得通的。现在世界上的物质文明就来源于此。这是事实,不容否认。但是,这一条路是否能永远走下去呢?在这里有两种意见:一种认为可以永远走下去,越分析越小,但永不能穷尽。一种认为不行,分析是有尽头的。我自己赞同后一种意见。至于我为什么赞同后者,我认为,这不是一个理论问题,而是一个实践问题。我自己解释不了,我也不相信别人的解释。只有等将来的实践来解答了。

我觉得,目前西方的分析已经走得够远了。虽然还不能说已经到了尽头,但是已经露出了强弩之末的端倪。照目前这样子不断地再分析下去,总有一天会走到分析的尽头。那么怎么办呢?我在上面已经说过,东西两大文化体系的关系从几千年的历史上来看是三十年河东,三十年河西。现在球已经快踢到东方文化的场地上来了。东方的综合可以济西方分析之穷,这就是我的信念。至于济之之方究竟如何,有待于事物(其中包含自然科学)的发展来提供了。

我从宏观上看中国文化,结果就是这样。希望有识之士共同来讨论。

1989年10月25日写完

敦煌吐鲁番文书研究笔谈

最近几十年以来,敦煌吐鲁番学在世界范围内,已经成为一门显学,东西许多国家参与此项研究的学者,灿如列星。我国老中青三代学者,置身其间,做出了自己的贡献。特别是最近几年以来,一批中青年学者脱颖而出,累有创获,为世界学人所瞩目,为我国学术研究增光添彩。1988 年在中国敦煌吐鲁番学会国际学术讨论会的开幕词中,我曾讲了两句话:"敦煌吐鲁番在中国,敦煌吐鲁番学在世界。"得到了与会的中外学者的赞同。原因是,大家都同意,学术乃天下之公器,不是哪一个国家哪一个人所得而私之的。我们提倡团结协作,互通有无,集全世界有关学人的力量,共同推进这一门学科的发展。这将大大有利于增强世界人民间之友谊与理解,这是可以肯定的。也正是为了这个目的,我们现在写了五篇笔谈,向世界同行汇报我们的研究情况。《诗经》说:"嘤其鸣矣,求其友声。"我们求的是友声。我们相信,我们得到的也将是友声。

1989 年 12 月 7 日

读日本弘法大师《文镜秘府论》有感

王利器先生寄赠他的《文镜秘府论校注》，放置案头，多历年所；每次翻检，辄有收获。最近因发愿探究《悉昙章》奥秘，翻查较多，恍然对中国文学批评的标准问题，若有所悟，因此写了这一篇短文。

评论文学作品，有政治性和艺术性两个标准，已经家喻户晓，不必再谈。政治性我在这里先不说。专就艺术性而论，特别是对于诗歌评论的艺术性标准，过去似有极大的偏颇。几乎所有的中国文学史都有这种情况。我举一个例子。1963 年出版的中国科学院文学研究所的《中国文学史》，在评论唐代伟大诗人李白的创作时，反复强调他的浪漫主义或者积极的浪漫主义，说他有奇妙的想象、夸张的手法；说他热爱大自然，“能够美妙地把神话、幻想和夸张等这些浪漫主义的表现手法结合着运用”。还说他能够向民间文艺学习，如此等等。

难道一个伟大诗人的艺术特点就仅仅限于这一些吗?

诗歌同散文、小说等，同是文艺创作。它们之间既有共同之处，也有差异。我个人认为，最显著的差异就在于诗歌必须有韵律（在现代派诗人眼中，这些可能都是腐朽之论。但是，我自甘腐朽，而且认为，他们的诗歌说是什么东西都行，只是不是诗歌）。一讲到诗的韵律，就会想到音乐。诗韵同音乐确有许多共同之处。19 世纪欧洲兴起的所谓“纯诗”（purepoetry），有的就强调诗的音乐感，主张诗歌音乐化。英法许多著名的诗人，如 Swinburne、Verlaine 等

等，他们的诗篇都是音调悠扬，接近乐曲；读者读了，耳目为之一新。连英国的浪漫诗人有时候也在韵律上别出心裁，要一点新花样。这当然并不是说，把诗句当成了音符，只有声调，没有含义。那是做不到的，也是没有必要的。这些诗人的意思，不过是尽量让含有意义的诗句音韵协调，铿锵有致，逼近音乐，更能起到震撼读者的灵魂的作用，让含义与乐声共同钻入人们的内心深处。

在中国文学史上，类似的现象也是有过的，六朝时期的所谓"齐梁文学"就是最著名的例子。沈约在《宋书·谢灵运传论》中写道：

> 夫五色相宣，八音协畅，由乎玄黄律吕，各适物宜。欲使宫羽相变，低昂舛节，若前有浮声，则后须切响，一简之内，音韵尽殊，两句之中，轻重悉异。妙达此旨，始可言文。

一时成为风气，号"永明体"。这一派诗人反对的许多声病，原来有的地方并不都十分清楚。唐代到中国留学的著名的日本弘法大师空海，不但从中国学习了佛法，也学习了书法和诗法。他著的《文镜秘府论》，列举了许多具体的例子，说明了永明诗人所说的"文章八病"，什么平头、上尾、蜂腰、鹤膝等等究竟是什么样子。这一点，我们都应该感谢这一位日本高僧。

永明诗人的理论和实践，发展到了极端，走上了形式主义，为世诟病。唐初就有过一次"反动"。但是其中确有极有价值的东西，无论如何也是不应而且也不能抹煞的。沈约说："若得其会者，则唇吻流易；失其要者，则喉舌蹇难。"这难道不是千真万确的情况吗？历代一些伟大诗人深知其中奥妙。杜甫的诗句："老去渐于诗律细"，"诗律"指的不就是这种情况吗？

可惜的是，这种应该说是优秀的传统没有被很好地继承下来。

到了今天,就出现了上面说的那种情况:文学史家们在评论文艺创作时,没有细分散文与诗歌的区别,没有去抓诗歌之所以成为诗歌的最突出的特点,简言之,没有从韵律,从音乐性这方面来评论诗人的成就。我说这是一种偏颇,恐怕是无法反对的。我希望,今后的文学史家能注意到这一点,并努力加以纠正,写出更好的、更全面的、崭新的中国文学史。

1990 年 6 月 6 日

在优化选择中建设社会主义现代化

——季羡林、赵宝煦、罗荣渠谈中外文化交流

编者按：

本文系作者1990年7月20日应《光明日报》社之邀，与赵宝煦、罗荣渠二位先生一起，在该社“每月谈”座谈会上的发言。

记　者：说到文化问题，总离不开“古今中外”。二月份的“每月谈”，谈的是“古今”，今天请三位先生来谈“中外”。鸦片战争以来中外文化交流问题中国人谈了一个半世纪，今天我们应该从什么样的高度来看待这个问题?

季羡林：每个国家、每个民族，不论大小，都对人类文化有贡献。所以，人类的文化交流从原始社会就开始了，比如在印度河流域发掘出来的古城哈拉巴和摩亨佐达鲁中出土的古陶，与中国甘肃省史前的彩陶相似，其中可能有某种渊源关系。随着人类的不断进化，文化交流的范围也越来越广。完全可以这么说，如果没有文化交流，人类社会就无法进步。我们坐的这间房子里，有哪样东西不和文化交流有关系？中国文化为什么没有像希腊文化那样消亡？一个重要的原因就是因为有中外文化交流。今天，我们要建设社会主义新文化，更需要在继承发扬优秀的传统文化的同时，通过中外文化交流吸收外国文化中的优秀成分。否则，适应社会主义现代化建设的新文化便无从谈起。

赵宝煦：交流是文化发展的规律。发展至今的中国文化，既是

国内各兄弟民族文化交融的结果,也是中外文化交流的结果。作为我们事业指导思想的马克思主义,它所以在中国生根,也是先进的知识分子在中外文化交流中学习的结果。今天无论从立国之本或是强国之路的任何角度考虑,都应该高度重视中外文化交流在社会主义现代化建设中的重要意义。

罗荣渠:古今的中外文化交流是不同的。今天的中外文化交流和近代又不一样。其一,今天的中外文化交流是在独立自主的对外开放中进行的。其二,今天的中外文化交流的总的格局是,由技术引进推动经济合作,由经济合作推动文化交流,而文化交流又反过来进一步推动经济合作,这是一种在社会主义现代化的总体战略部署下的新的双向的中外文化交流,与近代的要么只引进西方的船坚炮利,要么敞开大门让西方各种思潮自发流散的单向的中外文化交流大不相同。

赵宝煦:时代的不同,要求我们关于中外文化交流的思想不能停留在洋务运动的水平上,不能眼光只盯在西方的"船坚炮利"上。

季羡林:所以,不仅西方先进的物质文明可以学,他们精神文明建设中的一些好的做法比如重视图书馆、博物馆等文化设施的建设,以及适应现代化要求的一些公共的行为规范等,也值得我们学习。

罗荣渠:现在的文化热以及中外文化交流的规模都是空前的。纵观中国的现代化进程,本世纪走过了从封闭——开放——再封闭——再开放的曲折道路。中国的社会主义现代化从一个封闭的阶段重新进入开放阶段,这是中国发展战略中的一个伟大的转变。上一次中外文化交流的结晶是五四新文化运动的诞生,可以相信,这次大规模的中外文化交流,将大大加快社会主义中国的全面现代化的进程。

记者:近代以来,东西方文化交流是不平等的,而不平等的文

化交流容易带来不平衡的文化心态，因此，可不可以这样说，崇洋心理和排外心理一直是中外文化交流中的两大掣肘因素？

罗荣渠：近代的中外文化交流总是和三大矛盾纠缠在一起的。这三大矛盾一是殖民主义侵略和中国人民反侵略的矛盾；二是具有世界性的现代工业文明和传统区域性的古典农业文明的矛盾；三是西方基督教文化传统和中国儒家文化传统的矛盾。由于在近代中外文化交流所引起的冲突中往往三种矛盾交织，从而使问题变得非常复杂。在这种复杂的情况下，盲目排外的心态和唯洋是崇的心态，不时交替出现，是一个值得注意的现象，不能采取简单化的态度，需要做细致的科学分析。

季羡林：我相信鲁迅先生的“拿来主义”。对西方文化要具体分析，有用的就拿来，没用的不要。中国汉代引进佛教后，对佛教进行改造，为我所用，这就是“拿来主义”。现在世界上流行的禅宗，就是中国人在印度佛教基础上发展起来的。在文化交流中，要以中国文化为主，这不是理论问题，而是事实。我一直反对全盘西化论，因为全盘西化不仅在理论上讲不通，在实践上也办不到。

赵宝煦：一个人可能全盘西化，但一个国家不可能。因为一个国家的文化是在特定的自然环境和特定的社会、历史条件下形成的，它经过几千年的发展，已沉淀或升华出一种可以称作民族性或民族精神的最深层意义上的文化，这种深层意义上的文化是难以改变的。所以各个国家在文化交流中既互相学习，又互相区别，各自发展。吸收别人的好东西也要与本国的实际相结合。刚才季先生讲到“拿来主义”，拿来，要拿得准。拿得准的前提是先要了解、知道它是什么，具体地讲，就是先弄清它的基本内容，看它有没有道理，如果有道理，再看它符不符合中国的国情，能否为我所用。一看到西方的著作就拍手叫好这不对，这是崇洋。一看到西方著作就给贴上为垄断资本主义服务的标签而急忙与之划清界限，也

同样不对,那是排外。只要我们使正常的中外文化交流健康发展下去,崇洋心理和排外心理是会逐渐得到纠正的。

季羡林:解铃还得系铃人。崇洋和排外是中外文化交流中的两大掣肘,但要解决这两大问题,又必须进一步发展正常的中外文化交流。

罗荣渠:任何发展中国家的现代化进程,都是靠内外两组因素的交互作用。在文化交流中,外来先进文化影响本土文化,这是外来因素在起作用;本土文化对外来文化的迎和拒,则是内部因素在起作用。一个国家如果把自己封闭起来,就会丧失吸收外来的现代化因素的动力,就会脱离世界发展的大潮,就会因停滞而落后。但一个国家的开放如果完全受外来因素支配,就会丧失自己独立选择的能力,它的发展也只能是依附性的发展,达不到预期的效果。由此可见,排外和崇洋对现代化进程都是危险的,这方面的经验教训已被第三世界国家的现代化进程所证明。因此,如何消除崇洋和排外的心理,建立正常的中外文化交流心态,是目前加强中外文化交流中一个很重要的问题。

记　者:中外文化交流的主题是"现代化"。日本和亚洲"四小龙"的现代化进程中有哪些经验教训值得我们借鉴?

季羡林:我最近看到一篇文章,说日本和亚洲"四小龙"都是有汉字的国家,他们都和中国的儒家文化有血缘关系。这些国家在现代化进程中,既积极向西方学习,同时也提倡儒家思想,特别是日本,企业管理中运用儒家思想调节人际关系的做法很多。这些现象证明,儒家文化在现代化进程中也可能有所作为,起码可以说它并不妨碍现代化进程。不过,亚洲"四小龙"提倡儒家思想到底是儒家文化中的哪些东西,这些东西在现代化进程中到底起了什么样的作用,我们知道得太少。社会科学研究中应尽快加强这方面的情报和研究工作,因为这项研究不仅有理论意义,而且有巨大

的现实意义。

赵宝煦：文化交流的过程本身是一个优化选择的过程。近代以来，中国人重视学习西方文化，是因为西方文化中的很多东西符合现代化的要求。当然，优化选择的对象不只是西方文化，也包括中国的传统文化在内，实际上，这几年的文化讨论热，已把“古今中外”交融在一起了。只要我们的标准是既符合现代化要求又符合中国国情，那么，在传统文化和西方文化的优化选择中，就能走出一条自己的路。

季羡林：西方国家几百年走过的路，发展中国家要在几十年内走完。西方文化中有好的东西，也有不好的东西。由于国情不同，由于心理承受能力不同，即使是好的东西也可能在西方行得通而在东方行不通。所有这些，的确需要好好地进行优化选择。

罗荣渠：既然是优化选择，就要发挥主观能动性。第三世界发展中国家要走独立自主的发展道路，就不可能照搬西方模式，在文化发展战略上尤其不能盲目抄袭。说到优化选择，我想举日本为例。明治维新后，日本的对外开放发展很快，但出现了一股全盘西化的倾向，跳西洋舞，穿西装，打洋伞，风行一时，认为这就是现代化。有识之士认为这样不行，必须采取措施加以限制，于是国家颁布了新的教育方针，用日本的传统文化抵御西方文化。日本没有听任狂热的西化思潮泛滥之后再来重建日本的新文明。

季羡林：中国如果出现类似的情况，我们拿什么去抵御？好像还没有人去研究。我想，中国的传统文化中肯定有足以抵御西方文化消极因素的东西，但这些东西是什么，需要好好研究，在这一点上要未雨绸缪。

罗荣渠：但日本的选择也有失败的教训。比如他们向西方学习，大讲“文明开化，普及教育”，自上而下地提倡洋学，但很多只是流于表面，对现代西方文明中的民主与科学精神，却没有真正学

到,传统的武士道精神在新的历史条件下终于导向现代军国主义。第二次世界大战后日本重新开始了第二次现代化运动。由此可见,选择有两面性,正确的选择可以促进现代化进程,错误的选择则可能把现代化引入歧途。这个问题很难解决。我想,优化选择的大部分问题可以通过"百家争鸣"、"百花齐放"来进行。不过,真正做起来很不容易。

记　者:在中外文化交流中,会有一些外国的不健康的东西进来。对此,我们应当采取一些什么有效的措施呢?

罗荣渠:这些年中外文化交流的成绩是主要的。但的确也存在一些问题。由于长期的封闭,开放后在介绍西方新思潮时出现了"饥不择食"的现象。翻译的东西很多,但不全是好的,也不全是新的。一个突出的问题是,这些年许多西方腐朽的黄色的东西也进来了,是解放以来几十年中所没有过的。所有这些问题如果不解决,将会对中外文化交流产生消极影响。发达国家与发展中国家在文化交流中之所以容易发生严重的"倾斜"现象,是因为西方掌握着文化传媒和现代化知识大生产的绝对优势。在这种形势下发展中国家同西方国家交流,如果缺乏选择,缺少自主性,很容易造成文化依附。这个问题应该引起我们的警惕。

赵宝煦:人们喜欢把不健康的东西比喻成苍蝇和蚊子,挡苍蝇和蚊子装纱窗比安铁板好。但是最好的办法还是强壮自己的身体。只要自己身体强壮,接触到一点细菌也不会感染。强壮体魄靠两条,一条是提高全民族的文化素质,使人们知道什么是好什么是坏。一条是创造出一个良好的舆论环境,形成正确的舆论导向和强大的舆论压力。比如,如果书评工作跟得上,这几年引进西方著作中所发生的一些问题是容易得到解决的。

罗荣渠:创造良好的舆论环境,真正做到优化选择,提高中外文化交流的质量,都必须重视社会科学的研究。有计划地大力加

强对外国的研究，更是当务之急。在现代化进程中，光讲技术立国是不够的。

赵宝煦：抵制西方的不健康文化，除了政策上的必要措施外，更重要的是要相信群众，因为优化选择的最终体现只能在广大人民群众的社会实践之中。如果我们把优化选择的权力交给人民群众，相信人民群众在中外文化交流中最终会靠自己的鉴别力去选择好的东西而抛弃坏的东西。那么，我们就会对当前中外文化交流中的优化选择前景充满信心。

季羡林：中国古代的中外文化交流，都是自上而下的。但外国文化被最后认同、中外文化的交融，还是在民间，这是一个规律。现在有些人认为，青年的文化趣味很低，其实不然。前不久，一位著名的小提琴演奏家到北大演出，2000多学生听得如痴如醉，鸦雀无声。可见不能低估年轻人。只要相信他们，提高他们，加强正面引导，青年们是会在中外文化交流中吸其精华，去其糟粕的。

记　者：中外文化交流既包括西方文化的输入，也包括中国文化的输出。在这方面，三位先生认为还存在什么问题？

罗荣渠：近代以来的中外文化交流中，中国的传统文化并不只是被动地抵制或反抗西方文化的扩张，它本身具有很大的能动性和很强的生命力，同时也处在变化之中，并在旧传统中长出新传统。在这一交流过程中，西方也吸收了东方的文化，即所谓东方文化的反弹。五四时期，中国人在拼命批自己的传统文化，而西方人如罗素却在讲中国文化的好处，这一奇特现象在今天仍然存在。亚洲“四小龙”的发展证明，在新的历史背景和条件下，中国的传统文化并不完全是有碍现代化的因素。东亚文明在吸收西方文明之后，自我创新，可能正在形成东西方结合的东亚发展新模式。

季羡林：世界上的文化分成两大体系，即东方文化和西方文化。三十年河东，三十年河西，西方人每打一次世界大战后，就要

向东方文化看一看。到了现在,汤因比和池田大作基本认为世界的希望就在于东方文化特别是中国文化的复兴。所以现在老庄的书、《易经》、禅宗方面的书在全世界范围内热起来了。这里牵涉到一个重要问题,即中国文化如何向外交流?文化交流不能一厢情愿。我们有我们的"拿来主义",外国也有外国的"拿来主义",硬送给人家,是不行的。人家认为有用,认为好,才接受我们的东西,比如人所共知的中国几大发明,就是这样。我们的饮食文化,目前也为全世界所接受,原因就是它好。但是,事情还有它的另一方面,我们也不能守株待兔,坐等人家来拿。我们也应该主动介绍,主动说明,争取外国对我们的文化尽速了解,实事求是地了解。只要我们的工作做得好,人家自然会来的。在这一方面,我们过去的工作做得很不够,今后应当加速补课。这里是大有潜力可挖的。

罗荣渠:是的,在西方重新探讨东方文化的形势下,我们的输出工作远远跟不上形势。近代是西方文化走向中国,现在中国文化要走向世界,这是有待大大开拓的一个新领域。前不久我在美国开会,杜维明先生提出了中国的"文化资源"问题。中国到底有多少文化资源,这些文化资源中哪些是好的,哪些能拿到全世界去?对这些问题现在完全没有底。要同世界各国进行经济交往,就要推动中国的商品文化,但中国文化不能全盘商品化,不能完全靠国际市场导向。颐和园把被万民唾骂的慈禧太后抬出来"游园",让中外游人看,难道这也是值得发掘的中国的"文化资源"?这类问题值得好好研究。长期以来,国际市场上流行的研究中国文化的出版物,几乎都是西方人写的。中国文化的研究实际上是被西方人导向,可说是"喧宾夺主"!这种情况应该改变。为此,就必须加强有关中国文化论著的外文版的出版和出口。这是中国文化国际化的一项基本建设。

赵宝煦:在中国文化输出问题上,目前有些情况确实不很理

想。我想，有几点很值得注意：首先，我们对自己文化中哪些是瑰宝，哪些是糟粕，要有稳定的共识。衡量中国传统文化的价值标准不可随气候而变幻不定。例如帝王将相，才子佳人，一时遭冷落、批判，一时又备受尊崇，使外国旅游者发现全中国到处都是帝王将相、才子佳人在欢迎他们。其次，不可厚古薄今。中国古代文化诚然在放射着永不磨灭的异彩，但当代文化，也不全是拾古代牙慧，而是有很大的创新和发展。我很佩服郑州黄河游览区主持人的识见。在游览区里你可以充分感受到当代中国人民的昂扬风貌。在高山之巅矗立着大禹的雄伟雕像，在黄河之滨安坐着黄河母亲，在辛勤哺育婴儿——中华民族。这些雕像，完全是现代人的风貌，现代的艺术手法，气魄雄伟而有时代感。西安古城有著名的古代碑林，黄河游览区有当代书法的碑林。的确，今人写不出王羲之、怀素；而古代书法作品也无法比拟当代书法的风韵。文化是发展的，长江后浪催前浪，没有理由厚古薄今。再有一点，要实事求是地做好对外宣传。记得艺术大师毕加索晚年时曾写信给一位中国著名画家。大意说，当他知道东方艺术之源在中国而不在日本时，他已经太老了。他虽然很想来中国看看，但他不敢来。因为他恐怕当他亲眼看到中国，点燃起他的艺术激情时，他已无力用画笔来表现他的感受了，那时，会使他更痛苦。因此，他只好在心里深埋下这一终生遗憾。我想，这也是我们在宣传中国文化艺术方面所留下的遗憾吧！

论《儿郎伟》

敦煌卷子中有一些题为《儿郎伟》的歌辞,以六言和四言为主,间有五言和七言,有时四、五、六、七言间杂。每首一韵到底。多数《儿郎伟》标有“音声”二字,可见是可以入乐的。《儿郎伟》共分三类:驱傩词、上梁文、障车文。这些歌辞大都作于张议潮、张淮深叔侄及曹世金等统治敦煌时期,是敦煌的地方文学。这种创作唐以后历代都有人仿作,如司空图、苏轼等等,都有作品流传,直至清代不绝[1]。在作者中,还应加上王安石[2]、王禹偁、周濂溪等。《说郛》,卷十七,《爱日斋丛钞》中谈到上梁文。[3]

我在这里只想谈一个问题:“儿郎伟”这个词儿的含义究竟是甚么?

中外学者中颇有人讨论过这个问题的。我举几个例子。周绍良先生在《敦煌文学“儿郎伟”并跋》[4]中钞录了一些敦煌“儿郎伟”歌辞,在《跋》中还引用了释澹归(奎)《偏行堂集》,卷八刊载的“上梁文”,还有司空图的“障车文”等。周先生对“儿郎伟”的含义作了解释,他引清代梁王绳的《瞥记》,卷六的话:

> 上梁文必用“儿郎伟”之语,楼攻媿云:“旧不晓其义……。”余又案:《北史·儒林传》,宗道晖被鞭,徐呼“安伟!安伟!”盖犹“阿痑”也。则“儿郎伟者,邪、许之声”。抱经先生以为然,尝著其说于《钟山札记》。

羡林案:梁玉绳引楼钥文不全,他遗漏了一些颇为重要的词句。我现在翻检《攻媿集》,卷七十二,《跋姜氏上梁文稿》,将全文抄在下面,供学者参考:

> “上梁文”必言“儿郎伟”,旧不晓其义。或以为“唯诺”之“唯”,或以为“奇伟”之“伟”,皆所未安。在敕局时,见元丰中获盗推赏刑部,例皆节元案,不改俗语。有陈棘云:“我部领你懣厮逐去深州。”边吉云:“我随你懣去”。“懣”本音“闷”,俗音“门”,犹言“辈”也。独秦州李德一案云:“自家伟不如今夜去”云。余哑然笑曰:“得之矣!”所谓“儿郎伟”者,犹言“儿郎懣”,盖呼而告之。此关中方言也。上梁有文,尚矣。唐都长安循袭之。然尝以语尤尚书延之、沈侍郎虞卿、汪司业季路,诸公皆博洽之士,皆以为前所未闻。或有云相儿郎之伟者,殆误矣。因附见之。

这里面有不少有趣的解释。周先生似乎同意楼钥的说法。他说:

> 颇疑这种文体,盖为唱者至此,和者加以和声,正如楼钥所谓“盖呼而告之”的用途。[5]

周先生的意思是,“儿郎伟”就等于“儿郎们”,是有意义的。

国外也有研究这个问题的学者。法国学者 Danielle Eliasberg 写了两篇文章[6],第一篇专门谈“儿郎伟”。她写道:

> Eul-lang 儿郎 peut se traduire sans problemes par “jeunes gens”。“儿郎”毫无问题只能译为“年轻人”。

在注〔4〕中,她从歌辞中找到了“儿郎斋声斋和”,结论是,“儿郎”的含义是“年轻人”,不容置疑。但是,对“伟”字她却只有疑问。她怀疑,“伟”是否与“唯”混淆,“唯”字的含义是“回答”(réponse),因此“儿郎伟”的意思就是“年轻人的回答”。另一个可能是:“妙呀,年轻人!”(bravo les jeunes gens!)〔7〕在第二篇文章中,她又重复第一篇文章的结论,她斩钉截铁地说:“‘儿郎’的含义一点问题也没有,译为‘年轻人’”〔8〕。

不管中外学者怎样坚决主张“儿郎”的含义是“年轻人”,我却总怀疑,这两个字,再加上第三个“伟”字,都没有任何意义,只表示一种声音,一种当作和声用的声音。

我现在陈述我的理由。

饶宗颐先生在论文《梵语 Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ 四流音及其对汉文学之影响》〔9〕举出了许多类似民歌的例子:定惠所序的《悉昙章》:

> 现练现,现练现,第一俗流无利见,饮酒食肉相呼唤,谗言谄为相斗乱,怀挟无明不肯断,鲁流卢楼现练现。
>
> 向浪晃,向浪晃,第二俗流无意况,心中邪佞起欺诳,三毒四倒争势狂,鲁流卢楼向浪晃。

每一段歌辞开头都有三个音重复两次,最后再出现一次。

此外,饶先生还举了不少的类似的和声字,比如宋末张炎《词源》中谈到的“哩啰唛唥”;金代王喆《重阳全真集》中谈到的“哩啰唛”;谭处端《水云集》中的“啰哩唛,哩唛啰”;《五灯会元》中的“啰啰哩哩”、“啰啰哩”等等;宋元曲调唱“合生”时用的“哩哩啰,哩哩来”;成化本《白兔记》的“开场”中的“哩啰连,啰啰哩,连连连”,等等;明徐霖《绣襦记》中的“哩哩”;明王越《黄莺儿》中的“哩啰啰,哩啰”;明杨慎《词品》中的“哩啰嗹”;清初曹寅听闽乐时听到的“啰哩

啀”；现代台湾台南道曲唱本中的“哩啰啀”；旧时北京小曲中的“啰哩连连哩啰”；现今马来西亚流行的真空教经典中的“啰哩”；安南佛典丛刊本《陈朝佚存佛典录》的《上士语录》中的“哩啰啰，啰哩哩”；傜歌《交阯歌》中的“那罗离”，等等。

例子举得够多了，而且包括古今中外。所有的这些例子，都说明一个事实：和声用的字几乎都是来母字，鲁流卢楼也都是来母。至于何以是这样？我目前还没有解释，只好暂时存而不论。

为了对这个问题作进一步的探讨，我再从《佛说楞伽经禅门悉谈章》[10]中抄五个例子，第一个抄全文，其余的只抄作为和声的三个字：

> 颇逻堕，颇罗堕。第一捨缘清净座。万事不起真无我。直进菩提离因果。心心寂灭无殃祸，念念无念当印可。摩底利摩，鲁留卢楼颇罗堕。诸佛子！莫懒堕，自劝课！爱河苦海须度过。忆食不喰常被饿。木头不攒不出火。耶罗逻端坐，娑诃耶莫卧！

第二首歌辞开头是“只（质）领盛”；第三首是“嗄（復）浪养”；第四首是“拂粟（栗）（羡林案：恐系“栗”之误）质”；第五首是“晓燎曜”；第六首是“按赖（颂崖）畔”；第七首是“普路喻”；第八首是“嗄（復）略药”。

我们仔细分析以上八首歌辞，三字和声的中间一字：逻、领、浪、栗、燎、赖、路、略等八个字，完完全全是来母字，无一例外。再对比上面举出的定惠所序《悉昙章》中的“现练现”、“向浪晃”，中间一字“练”和“浪”，也是来母字，这样多的例子说明，这不是偶合，而是规律。

现在拿这个规律来衡量“儿郎伟”三个字，中间的“郎”字也是

来母字,我们便会豁然贯通,毫无疑滞。法国学者 D. Eliasberg 在歌辞中发现了“儿郎”二字,就认为这里的“儿郎”就是“儿郎伟”的“儿郎”,推理未免过分简单。总之,根据我在上面列举的证据和归纳出来的规律,我只能说,“儿郎伟”三字只是和声,并无实际含义,与“儿郎”无关,也与“伟”字无关。这就是我必须得出的结论〔11〕。

1990 年 7 月 23 日

搜集材料时,多得小友荣新江、钱文忠之助,附此致谢。

注　　释

〔1〕参阅黄征:《敦煌文学〈儿郎伟〉辑录校注》,见《杭州大学学报·哲学社会科学版·古典文献论文专辑》,第十八卷增刊,1988 年,页 90—101。

〔2〕《临川先生文集》,卷三十八,《四部丛刊》,《景灵宫修盖英宗皇帝神御殿上梁文》。

〔3〕见下面注④⑥论文。

〔4〕《出土文献研究》,文化部古文献研究室编,1985 年,文物出版社,页 175—183。

〔5〕上引文,页 183。

〔6〕L' Expression Eul-lang Wei dans cestains Manuscrits de Touen-houang, Centre de Recherches d' Histoire et de Philologie de la IV Section de I' École Pratique des Hautes Études, II Hautes Études Orientales 17 Nouvelles Contributions aux Études de Touen-houang, 1981. Publications de I' École Francaise d' Extrême-Orient, vol. CXXXV Contributions aux Études de Touen-houang vol. III Paris 1984. Le Grand Exorcisme no à Touen-houang (全文名是 Quel-ques aspects du grand exorcisme no à Touen-houang)(p. 237 - 253)。

〔7〕上引第一篇论文,页 268。说“伟”与“唯”相混。楼钥的文章中已经提到。

〔8〕上引第二篇文章,页 238,注〔4〕。

〔9〕见《中印文化关系史论集·语文篇》,香港中文大学中国文化研究所,1990

年,页 29—38。

〔10〕《大正新修大藏经》,85,536abc。

〔11〕文章写完后,接到中华书局《文史知识》1990 年第 7 期,其中有黄征先生的《敦煌歌谣〈儿郎伟〉的价值》一文。文中没有讲到对"儿郎伟"如何解释,可以说同我在本文中探讨的问题无关。因此我也就不再加以征引。谨记于此,以供参考。

品《书品》

目前在中国，杂志的种类是非常多的，发行的数量也是相当大的。但是，真正让人满意的，却不是太多。这不是我个人之私见，意见相同者颇不乏人。

中华书局出版的几种杂志，比如《文史》、《文史知识》、《书品》等，都在让人满意之列。这也不是我个人之私见，同意我的看法的大有人在。

我现在只讲《书品》。

《书品》“品”的范围是“国学”，是古籍整理和研究。过去所发表的几乎所有的文章都给人以淳朴、真实之感。一不哗众取宠，以迷惑读者；二不花言巧语，以欺骗读者。说的都是朴朴素素、老老实实的话；一是一，二是二，不枝不蔓，不隐瞒，不费话。读者从中得到的都是些踏踏实实的知识。

《书品》之所以受欢迎，原因就在这里吧。

如果一定要指出不足之处的话，我就提一点希望。

时至今日，世界上几乎一切学问都具有国际性。我们的“国学”也不能例外。中国的“国学”在外国叫做“汉学”或“中国学”。从事于此项研究者遍布全世界。欧美和日本的许多大学和科学研究机构，都是“汉学”，在日本数目尤多。他们经、史、子、集四部都搞，特别重视中国学者多不注意的空白点；也可以说是成绩斐然可观。他们的研究同中国的“国学”是完全可以对口的。据我所了解到的，他们对中国的研究信息，是极能掌握的。中国学者的研究成

果，他们都能及时利用。或赞成，或反对，他们都有反应。

反观我们中国的“国学家”，情况似乎有些不同。有一些学者好像不太注意外国同行们的研究成果。这当然是有原因的：外语往往是一个难以跨越的拦路虎。个别学者还似乎有点藐视外国同行。这样一来，“他山之石，可以攻玉”的效果，当然就难以收到。研究视野，往往受到限制；研究方式，往往容易趋于保守。这大大不利于学术的进步。

这种情况，在《书品》上，好像也不能说没有反映。我们对于外国“汉学家”的著作几乎没有品评。我不知道，这是有意为之，还是无意为之。是否制订过这样的原则？不管怎样，我认为是可以改一改的。今天，关上自己的门做学问，是行不通的；关上国家的门做学问，更为不妥。我并不是说，外国的月亮比中国的圆，外国“汉学家”的著作都极精湛。我只不过想说，由于文化背景不同，心理素质不同，因而思想方法也不同；他们探索问题，往往有新角度、新观点；这些往往都是为我们所忽视，同时又正是我们所需要的。

我们的《书品》今后是否可以有意识地注意这个问题？是否可以发一些品评外国的新著的文章？比如《世说新语》英译本，就大可以品评一番的。

1990年8月9日

东西方文化的转折点

现在又到了一个世纪末。很多人,特别是对时间推移一向敏感的知识分子,都对即将来临的一个新世纪有所考虑,有所幻想。我现在就常常考虑二十一世纪的情景。

人类历史告诉我们,一个世纪的转折点并不总是意味着社会发展的转折点,也不会在人类前进的长河中形成一个特殊的阶段。但是世纪末往往对人类的思想感情产生影响,上一个世纪末就是一个明显的例子。

在对人类文化发展的看法方面,我是颇为同意英国史学家汤因比(Toynbee)的观点的。他在人类全部历史上找出了二十几个文明。他发现,每一个文明都有诞生、成长、兴盛、衰微、灭亡这样一个过程。哪一个文明也不能万岁。尽管汤因比论多于史,在论的方面也颇有一些偏颇之处;但是总体来看,他的看法是正确的,是持之有故、言之成理的。

近代中国受到西方文化的猛烈冲击。最初是震于西方的船坚炮利,以后又陆续发现,西方的精神文明也有其独到之处。于是激进者高呼“全盘西化”,保守者则想倒退。公说公有理,婆说婆有理,其实都不全面,都有所偏激。

原因何在呢?我个人认为,原因就在没能从宏观上看待东方文化和西方文化,目光浅隘,认识肤薄,只看到眼前的这几百万平方公里,只想到近代这一百多年。如果把眼光放远,上下数千年,纵横几万里,则所见必是另一番景象。汤因比是具有这样眼光的

人。他虽然是西方人,但并不迷信西方文明;在他眼中,西方文明也不能千秋万岁。这个文明同世界上其他文明一样,也有一个诞生、成长、兴盛、衰微、灭亡的过程。对我们中国人来说,我们当然更不应当认为眼前如日中天的西方花花世界会永远这样繁华昌盛下去。

人类历史又告诉我们,东方文化和西方文化在历史上更替兴衰,三十年河东,三十年河西。今天我们大讲"西化",殊不知在历史上有很长一段时间讲的是"东化",虽然不见得有这个名词。你只要读一读鸦片战争以前西方哲人关于中国的论著,看一看他们是怎样赞美中国,崇拜中国,事情就一清二楚了。德国伟大诗人兼思想家歌德在1827年同爱克曼谈话时,大大地赞扬中国小说、中国文化、中国人的思想感情和道德水平。他认为,西方人应该向中国人学习。这是一个非常典型的例子。根据我个人的看法,是鸦片战争戳破了中华帝国这一只纸老虎。从那以后,中国人在西洋人眼中的地位日降,最后几乎被视为野人。奇怪的是,中国人自己也忘记了这一切,跟在西洋人屁股后面,瞧不起自己了。

我不敢说,到了二十一世纪,中国文化或包括中国文化在内的东方文化,就一定能战胜西方文化。但是西方文化并不能万岁,现在已见端倪。两次世界大战就足以说明西方文化的脆弱性。现在还是三十年河西,什么时候三十年河东,我不敢确切说。这一定会来则是毫无疑问的。二十一世纪可能就是转折点。

1990年10月3日

《上古史探索——史溯——》* 序

去年，我同周一良、庞朴两位先生承担了为江西人民出版社主编《东方文化》丛书的任务。今年，第一批书已经问世。请允许我在这里先学一学老王，卖一点瓜：我们自我感觉良好。我们黾勉从事，未敢嬉怠。今后我们仍将从严要求，陆续推出——我觉得这个词儿颇为别扭，但又不能不使用——一批学术价值高的有关东方文化的著作。

我们曾征稿于香港学术界权威饶宗颐教授，蒙他垂青，寄来了一部论文集：《上古史探索——史溯——》。饶先生实际上用不着我再来介绍。他多才多艺，学富五车；古今均备，中西兼通；除了学术探讨之外，身兼诗、书、画三绝，擅长骈文，通天文，识地理，懂音乐，善历算；兼通梵学，吠陀、悉昙等均有所涉猎。硕果累累，蜚声国内外。有这样一位学者的著作，当然会给我们丛书增添光彩，这是不言自喻的。

蒙饶先生不弃，致书于我。信不长，我现在抄在下面：

羡林先生有道：

前蒙关注，属集古史论文为一册。顷已大体成稿，拟定名为《史溯（副题）上古史探索稿》，共十六篇。兹先航挂寄上，以备审阅。就中论龟与 kūrma 及盘古与道教一节引 Veda 原人

* 《上古史探索——史溯——》，饶宗颐著。

歌,望先生加以指正。书之前面,如椽笔能赐题数言,参加讨论,使古史研究得踏入正轨,亦大佳事!

拙文草率写成,未能钞正,不知排印有困难否?倘碰到引文发生问题,望出版家直接来信,最好能由我亲校一遍。拙文收到后乞回信示慰为感!匆颂

撰安

宗颐百拜

8月22日

饶先生既然明确要我"参加讨论",我就不避佛头着粪之讥,写了这一篇序文。非敢言序也,不过聊陈刍议而已。

正如书名所指示的,饶先生的这一部书是探索上古史的,以中国为主,兼及印度。谈到上古史,渺茫难稽考,议论纷纭久矣。前两年,我的学生赵国华先生写了一部书,名之为《生殖崇拜文化论》。把稿本送给我看,要我写一篇序。这篇序我写了,就收在《东方文化丛书》第一批出版的书:《佛教与中印文化交流》中。我读这一部书时的想法和意见,都已经写在这一篇序文中,我在这里不再重复。他这一部书涉及上古史的地方极多。他是用生殖崇拜这个观点来谈古代文化的。尽管有些地方似有草木皆兵的倾向;但是,总起来看,我认为,这个观点是能够站得住脚的。当然,用生殖崇拜的观点来解释原始文化,不自赵国华始。但是,他用这个观点来解释许多中国和印度的原始文化,具有极强的说服力。我想再借这个机会向学者们推荐这一部书,此书已由中国社会科学出版社出版。

原始人民,不管是中国的、印度的,还是其他地方的,他们的信仰或者宗教,与后世不同。他们并不长跪合十,虔心祷祝,而是想方设法,"强迫命令"。这直接同生殖崇拜有联系。比如,他们看到男女交配,能生小孩,为什么不能用男女交配来迫使大地生长繁茂

的庄稼呢?于是就让一双男女在庄稼地里交配,以为这样一来土地就成了美粮川,五谷丰登了。又比如,对于天地的生成,他们迷惑不解。他们也把此事同人类生殖联系起来,幻想天地的生成也同人类诞生一样,来源于男女性交。他们就把人类性交的过程拿来解释天地的形成。我曾用这个观点来解释印度《梨俱吠陀》中的几首所谓"哲学赞歌",参阅拙文:《〈梨俱吠陀〉几首哲学赞歌新解》,见《佛教与中印文化交流》,页238—249。

我说这些话什么意思呢?无非是觉得,饶先生探索渺茫难稽的古代史,如果肯用生殖崇拜的观点来解释一些现象,必然能看得更深,摸得更细,能窥见一些平常窥见不到的奥秘。

我这样说话,似乎有点太空洞,有点不着边际,让我说点具体的。我现在拿饶先生论文集中的第二篇文章:《龟卜文化与kūrma》来作例子,具体地谈一下我的观点。在这篇文章的"二 龟是地液——生命之汁"中,饶先生指出,印度人举行火祭,必在祭坛下埋龟。梵文称龟为kūrma,ku的字根kṛ-意思是"造作"(to make)。龟被看作地液,是生命之汁,在印度神话里地位甚高,是承天、空定三界的表征。

饶先生的意见是正确的,美国梵文学者W.D.Whitney The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language中确实把kur同kṛ摆在一起,但只有kūrmi和kūrmin,说明见于《梨俱吠陀》。Monier Williams的《梵英字典》收有tuvi-kūrmin(mi)这个词儿,释为powerful in working(指因陀罗),与龟无关。意思是龟的kūrma这个字,尚未见于《梨俱吠陀》,说明印度最古的圣经尚无龟的神话。在四吠陀中,kūrma出现于最晚的《阿闼婆吠陀》中,龟神话的出现时间大体上可以这样界定。(《梨俱吠陀》中有一个仙人,名Kūrma,但无法证明它有"龟"的含义)。到了两大史诗时期,龟的神话就多了起来。内容大体上有两个方面:一个是,在搅海的时候,

龟驮住了神山曼多罗(Mandara);一个是,龟作为大神毘湿奴的化身(Avatar),把大地驮在自己背上。可参阅 E. Washburn Hopkins 的 Epic Mythology。Böhtlingk 和 Roth 的《梵德大字典》引用 Śukasaptati 44:

kūrmo bibharti dharaṇīṃ khalu cātmapṛṣṭhe(龟把大地驮在自己背上)到了后来,又出现了《龟古事记》(Kūrma purāṇa),在这里,龟是毘湿奴的化身。

用极其简短的话来说,印度古代龟神话的内容大体上就是这个样子。

这与生殖崇拜有什么关系呢?

如果你不相信生殖崇拜的观点,不用这个观点来观察这个问题,那就平安无事,万事大吉,这个龟神话里面什么奥秘也没有,不就是一个普普通通的神话故事吗?但是,如果你肯用这个观点来观察古代神话,则立刻就会有"柳暗花明又一村"之感。我先引用赵国华《生殖崇拜文化论》中的一段话。在第三章:"半坡鱼祭场地布局与八卦母图　六　半坡母系氏族鱼祭祭坛的布局　龟卜草筮"中他写道:

> 乌龟多卵,原始人类又将乌龟作为男根的象征加以崇拜。于是,人们遂将乌龟奉为神灵,将龟甲奉为圣物,用以推占吉凶。(中国社会科学出版社,页 139)

根据这个观点,我们首先就能够解释,为什么 kūrma(龟)竟能同字根√kṛ"创造"(创造世界)联系起来,龟是天地的创造者,因为它是男根的象征。不用这个观点来解释这个现象,我们就难以理解,无法理解。饶先生在他的这篇文章中引用《管子·水地篇》:"龟生于水,发之于火,于是为万物先,为祸福正。"龟怎么会"为万物先"呢?

这不也暗示出龟是天地万物的创造者吗?

在饶先生本论文集其他一些文章中,也可以找到一些与天地初辟的神话有关的论述。比如《中国古代何以无史诗? ——近东开辟史诗(Enuma Elis)汉译本前言》,讲到西亚开辟史诗,认为在开辟之初,什么东西都没有。这同中国古代开辟神话以及古代印度《梨俱吠陀》中的哲学赞歌内容几乎完全相同。西亚神话中的 Apsû 和 Tiamat 夫妇,在中国和印度神话中也能找到对应物。所有这一些天地开辟的神话,都不难用生殖崇拜的观点来解释。请参阅拙文《〈梨俱吠陀〉几首哲学赞歌新解》,这里不再重复。

在饶先生上述论文注 21 中,他提到了自己的论文《安荼论(Aṇḍa)与吴晋间之宇宙观》。关于他这一篇论文,我认为,也应当用生殖崇拜的观点来解释,见关于《梨俱吠陀》哲学赞歌的拙文,请参阅。

在我那篇论文的结尾处(页 249),我写了几句话:

> 我只是觉得,饶文没有讲到生殖崇拜,赵书没有注意到安荼论对中国的影响,似乎有点遗憾,所以就写了这一篇短文。

现在饶先生的《上古史探索》出来了,我仍然感到同样的遗憾,特别是在印度生殖崇拜之风,既悠久,又普遍。此意黑格尔已经谈到过。(参看拙文页 238 引文)至今印度还到处可见男根的象征 liṅga,还有比这更明显的生殖崇拜吗?

但是,用生殖崇拜的观点来解释神话和古史,并不是每个学者都同意的,也许还有人认为这是骇人听闻的论调。我也不敢强加诸饶先生。可是我既然"参加讨论",就不能不直言不讳。我就是抱着这个态度,写了这一篇序文。

1990 年 9 月 18 日

从中国文化特点谈王国维之死

将近60年前在清华读书时，经常徘徊在“王静安先生纪念碑”前，和同学们指指点点，谈论陈寅恪先生写的纪念碑文。其中有几句话：

> 士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。

与此事有联系的，寅恪先生还有一段话：

> 凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚；迨既达极深之厚，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。（《王观堂先生挽词并序》）

这些话意思是明白的，但是我们却觉得，它与王静安先生之死挂不上钩。静安先生自己写得非常清楚：“五十之年，只欠一死。经此事变，义无再辱。”原来溥仪被驱逐出宫时，他曾与罗振玉、柯绍忞等相约同殉。后未果。他认为这是耻辱。到了1927年，韩复渠兵临北平城下，他不想再一次受辱了，于是自沉于颐和园内昆明

湖。这是一种忠君思想，是再清楚不过的了，同什么“俗谛”、“思想自由”，又同什么“文化”有何关联呢？这个问题多年来耿耿于怀，没有得到认真的解决。我也就把它放到一边，不再考虑。

最近，我因为给一册纪念寅恪先生的论文集写一篇序，又认真读了一些陈先生的著作，浏览了时贤关于他的专著和论文。有的学者在自己的著作中谈及王静安先生之死，作了一些解释。读了以后，我学习了不少的东西，得到了许多启发。可是将近60年前我碰到的那个问题，仍然没有解决。学者们的一些看法，我认为有点隔靴搔痒，没有搔到痒处。在这样的情况下，我只好重新独立思考了。我觉得，要想满意地回答我的问题，只能从中国文化的特点出发来考虑、探讨。

什么叫做文化呢？世界各国的学者给文化下的定义，据说有好几百个。定义数目这样多，正好证明这个问题并没有解决，难以解决。我现在不想再给定义的宝库增添新的负担。我个人没有这个能力，也认为没有必要。我只想考虑一下中国文化的特点，由此来解决自己的问题。

世界各国人民的文化有共性，也有个性。中国文化的个性或者特点是什么呢？讨论这个问题的学者也是非常多的。我不想远求，我顺手拿过了一本《中国文化书院讲演录第一集·论中国传统文化》，又随便从里面选了四位学者的文章，加以节引。第一位是梁漱溟先生。他在《中国文化要义》中说：

> 中国人的心思、思想、精神用到哪里去了呢？用到人与人之间去了，用到人伦关系上面去了。所谓父慈子孝、兄友弟恭、夫妇和好都是人与人之间的关系问题、人偶的问题。

第二位是冯友兰先生。他在《中国哲学的特质》中说：

> 中国文化有一个特点，就是对人的评价很高。……中国的文化讲的是“人学”，着重的是人。中国哲学的特点就是发挥人学，着重讲人。

庞朴先生是我想提到的第三位学者。他在《中国文化传统的继承和发扬问题》中说：

> 我想是不是可以说人文主义是中华文化的一个精神呢？……孔子的一个很重要的概念就是“仁义礼智信”中的那个“仁”字，就是以人为本位，以人作为自己学说的目的，是尊重人的一种学说。

第四位是任继愈先生。他在《唐宋以后的三教合一思潮》中说：

> 任何一个理学家都认为三纲五常是与生俱来的、天地间的至理，最高真理，不能问为什么要忠君、孝父母，因为这是人类善的本性的必然要求，这种天性与生命共存亡，只要活着就必须在这个规律中生活。

学者们的意见就征引到这里。他们的说法虽然似乎有一些差异，但是意思则基本上是一致的，也就是说，他们认为，中国文化的特点在于重视人，重视人的社会关系和伦理关系。我认为，这种看法是正确的，是同我经过长时期考虑的结果相一致的。

这样一来，王静安先生之死的原因与中国文化的特点完全可以挂上钩了。既然中国文化偏重伦理道德方面，与西洋和印度的迥乎不同；那么，中国伦理道德的骨架是三纲六纪，君为臣纲是三

纲之一。王静安之死表面上是臣殉君,事实上也是臣殉君,但从更深一层的内涵上来看,说他是殉中国文化,不是完全合情合理吗?寅恪先生关于王静安先生之死的那一些话不也完全豁然开朗了吗?

1990年10月26日

再谈东方文化

最近一年多以来，我经常考虑东方文化与西方文化的关系问题。初步考虑的结果已经写在《从宏观上看中国文化》那一篇文章中。我的总看法是，从人类全部历史上来看，东方文化和西方文化的关系是“三十年河东，三十年河西”。目前流行全世界的西方文化并非从来如此，也决不可能永远如此。这个想法后来又在几篇短文和几次发言中重申过，而且还做了进一步的发展，这就是，到了21世纪，三十年河西的西方文化就将逐步让位于三十年河东的东方文化，人类文化的发展将进入一个新时期。

我对自己这个看法，虽然几经考虑，慎思明辨，深信不疑；但自知不是此道专家，提出这样的意见，似乎有点冒昧；说不好听的，就是有点近乎狂妄。因此，口头上虽然一而再再而三地这样讲，心里有时未免有点打鼓，有点信心不足。

那么，为什么我又很自信地认为，到了21世纪西方文化就将让位于东方文化呢？我是从一种比较流行的、基本上为大家接受的看法出发的：东方的思维方式，东方文化的特点是综合，西方的思维方式，西方文化的特点是分析。从总体上来看，我认为这个看法是实事求是的。在西方，从伽利略以来400年中，西方的自然科学走的是一条分析的道路。越分越细，现在已经分析到层子（夸克）；有人认为，分析还没有到底，还能够分析下去的。

在这里，自然科学界和哲学界发生了一场争论：物质真是无限可分吗？赞成这个观点的人占绝大多数，他们相信庄子的话：“一

尺之棰，日取其半，万世不竭。”如果真是这样的话，西方的分析方法，西方的思维方式，西方的文化就能永远存在下去，越分析越琐细，西方文化的光芒也就越辉煌，以至无穷。三十年河东，三十年河西，这一条人类历史发展启示的规律，就要被扬弃。

反对这种物质无限性观点的人，只占极少数。金吾伦同志的新著《物质可分性新论》，可以作为代表。我自己是赞成这个看法的。最近金吾伦同志给了我一封信，我现在就借用信中的一段话，这样的意见我自己写不出来：

> 我认为，“物质无限可分论”无论在哲学上还是科学上都缺乏根据。在哲学上不能用归纳法支持一个关于无限的命题，休谟对归纳法的批判是深刻的。
>
> 在科学上：(1)夸克禁闭，即使夸克再可分，也不能证明物质粒子无限可分；(2)宇宙学研究表明宇宙有起源，我们无法追溯到起源以前的东西；(3)量子力学新进展否定了层层往下追索的隐变量理论。无限可分论玩的是一种“套层玩偶”。
>
> 分析方法曾对科学和哲学的繁荣做过极大的贡献，但决不能无限夸大，而且正日益显示它的局限。当代物理学和自然科学的新进展表明，宇宙是一个不可分割的整体，而无限分割的方法与整体论是相悖的。无限可分论是机械论的一种表现。

金吾伦同志这一段话，言简意赅，用不着我再加以解释了。

在这里，我联想到一种目前已开始显露光芒、方兴未艾的新学说：混沌学。一位美国学者格莱克写了一本书《混沌：开创新科学》，此书已有汉文译本。周文斌同志在《光明日报》1990 年 11 月 8 日写了一篇书评，介绍这本书。我现在也仿前例，借用周文中的

一段话：

> 混沌学是关于系统的整体性质的科学。它扭转了科学中简化论的倾向，即只从系统的组成零件夸克、染色体或神经元来作分析的倾向，而努力寻求整体，寻求复杂系统的普遍行为。它把相距甚远的各方面的科学家带到了一起，使以往的那种分工过细的研究方法发生了戏剧性的倒转，亦使整个数理科学开始改变自己的航向。它揭示了有序与无序的统一，确定性与随机性的统一，是过程的科学而不是状态的科学，是演化的科学而不是存在的科学。它覆盖面之广，几乎涉及自然科学与社会科学的各个领域。它不仅改变了天文学家看待太阳系的方式，而且开始改变企业保险决策的方式，改变政治家分析紧张局势导致武装冲突的方式。难怪有的学者竟然这样断言，20世纪的科学只有三件事将被记住：相对论、量子力学和混沌学。他们认为，混沌学是本世纪物理科学的第三次大革命。

这些话也是言简意赅的，我自己写不出来。

以上两例都应当引起我们的深刻认真的反思：为什么到了20世纪末年，西方文化正在如日中天光芒万丈的时候，西方有识之士竟然开创了与西方文化整个背道而驰的混沌学呢？答案只能有一个，这就是：西方有识之士已经痛感，照目前这样分析是分析不下去的。必须改弦更张，另求出路，人类文化才能重新洋溢着活力，继续向前发展。

我对哲学几乎是一个门外汉。但是，我最近几年来就感觉到，西方的哲学思维是，只见树木，不见森林；只从个别细节上穷极分析，而对这些细节之间的联系则缺乏宏观的概括；认为一切事物都

是一清如水。而实际情况并非如此。我是相信辩证法的。我认为,中国的东方的思维方式从整体着眼,从事物之间的联系着眼,更合乎辩证法的精神。连中医在这方面也胜过西医,西医是头痛治头,脚痛治脚,而中医则是全面考虑,多方照顾,一服中药,药分君臣,症治关键,医头痛从脚上下手,较西医更合乎辩证法。我还认为,现在世界上流行的模糊数学,也表现了相同的精神。

因此,我现在的想法是,西方形而上学的分析已经快走到穷途末路了,它的对立面东方的寻求整体的综合,必将取而代之。这是一部人类文化发展史给我的启迪。以分析为基础的西方文化也将随之衰微,代之而起的必然是以综合为基础的东方文化。这种取代在21世纪中就将看出分晓。这是不以人们的主观愿望为转移的社会发展的客观规律。

1990年12月8日

续补:

文章写完了,读到申小龙先生的文章《关于中西语言句型文化差异的讨论》(见香港《语文建设通讯》1990年12月第31期,页40—41)。受到启发,再补写一点。

申先生的文章,正如篇名所揭示的那样,是讨论中西语言句型分歧的背后文化差异问题的。文中列举了吕叔湘先生、史有为先生以及申小龙先生自己对这个问题的看法。除了讨论中西语言句型外,还涉及东西方有关绘画的理论问题。他们的讨论有相当的深度和启发性。我在这里不想参加讨论。我只是觉得,文中的一些意见颇符合我对中西文化分歧的看法。因此,我想引用一下,目的是把我观察这个问题的面再扩展大一些,使我得出的结论更富于说服力,更确凿可靠。

申小龙先生先引用中西绘画理论中的一对范畴:焦点视和散点视,来解释语言现象。他说:"把汉语句子格局概括为'散点透视',我以为有两方面的涵义。一是汉语句子格局是有流动性。它以句读为单位,多点

铺排，如中国山水画的格局，可以步步走，面面观，‘景内走动’。二是汉语句子格局具有整体性。它不欣赏个体语言单位(如单个句法结构)的自足性，而着意使为完成一个表达意图而组织起来的句读群在语义、逻辑、韵律上互为映衬，浑然一体。这时单个句读(词组)的语义和语法结构的‘价值’须在整个句子格局中才能肯定。这在中国山水画格局来说即‘景外鸟瞰’，从整体上把握平远、深远与高远。”他又引用他祖父和父亲两位山水画家的意见：构图首先是整体视觉。他还提到李约瑟、普利高津等所理解和欣赏的汉民族的有机整体思维方式。

我个人觉得，申小龙先生这些意见是很有启发性的。至于三位先生之间的一些术语，比如“散点透视”、“散点视”等不同意见，我不去讨论。我在本文正文中提到的中国思维方式是倾向于综合，而不是分析。在中国山水画中和汉语句型中，我的意见得到了证据。不这样也是不可能的。一个民族典型的思维方式，是一切精神文明(甚至一些物质文明)生产的基础，它必然表现在各个方面。

1990 年 12 月 18 日

《陈寅恪先生百年诞辰纪念论文集》序

义宁（今江西修水）陈寅恪先生逝世后二十余年内，随着时间的推移，他的道德、文章越来越闪耀出灿烂的光芒，他的真面目越来越为人们所窥见。有人著文，把他同王静安（国维）、章太炎（炳麟）并列为中国近代国学三大师，得到了学者们广泛的赞同。中外华人及非华人的学者研究寅恪先生者日益增多，出版的专著也日益引人注目。赞誉之声洋洋乎盈耳矣。

在这样的情况下，1988年，广州中山大学召开了“纪念陈寅恪教授国际学术讨论会”，出版了《论文集》（中山大学出版社）。1989年，北京大学中国中古史研究中心出版了《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》（北京大学出版社）。两本论文集刊载了中外学人的论文七十七篇，流传海内外，得到了普遍的好评，产生了巨大的影响。

现在，寅恪先生居住工作了多年的清华大学又召开了纪念座谈会，倡议出版这一本论文集。寅恪先生桑梓之邦的江西教育出版社慨然应允出版，负担全部费用。这一义举感激者恐怕不只是寅恪先生的家属和弟子们了。

本论文集内容丰富充实，著文者皆博学之士，襄赞者实通识之人。他们对寅恪先生著作研究多年，素有心得；发之为文，必能闳中肆外，读者自能鉴别，无待饶舌。主编王永兴教授征序于予，实非始料所及，既感且愧。以予愚鲁，视寅恪师如鹪鹩饮海，蝼蚁观山，何足以窥先生堂奥。然而作为先生门弟子之一，为先生纪念论

文集作序，似又为不可推卸之责任。遂不顾佛头着粪之讥，略本艺海拾贝之精神，毅然承担下来。愚者千虑，或有一得乎？

寅恪先生热爱祖国，热爱祖国文化，为人刚正不阿，治学博大精深。全面论述，实为我能力所不逮。现在仅就下列四点，谈一谈自己的一些体会。

一 “预流”问题

各国学术发展史都告诉我们一个事实：学术同宇宙间万事万物一样，都不能一成不变，而是要随时变动的。变动的原因多种多样，但最重要的不外两项，一是新材料的发现，一是新观点、新方法的萌生。梁启超论晚清时代中国学术发展时说：

> 自乾隆后边徼多事，嘉道间学者渐留意西北边新疆、青海、西藏、蒙古诸地理，而徐松、张穆、何秋涛最名家。松有《西域水道记》、《汉书西域传补注》、《新疆识略》，穆有《蒙古游牧记》，秋涛有《朔月备乘》，渐引起研究元史的兴味。至晚清尤盛。外国地理，自徐继畬著《瀛环志略》，魏源著《海国图志》，开始端绪，而其后竟不光大。近人丁谦于各史外夷传及《穆天子传》、《佛国记》、《大唐西域记》诸古籍，皆博加考证，成书二十余种，颇精瞻。(《清代学术概论》)

这里讲了晚清时代一些新学问的开端。但是没有着重讲新材料的发见。王国维补充了梁启超的话。他说：

> 古来新学问之起，大都由于新发见之赐。有孔子壁中书之发见，而后有汉以来古文学家之学。有赵宋时古器之出土，

> 而后有宋以来古器物古文字之学。唯晋时汲冢竹书出土后，因永嘉之乱，故其结果不甚显著。然如杜预之注《左传》，郭璞之注《山海经》，皆曾引用其说，而《竹书纪年》所记禹、益、伊尹事迹，至今遂成为中国史学上之重大问题。然则中国书本上之学问，有赖于地底之发见者，固不自今日始也。(《女师大学术季刊》，第一卷，第四期，附录一：《近三十年中国学问上之新发见》，王国维讲，方壮猷记注)

静安先生对新材料之发见能推动新学问之诞生，从中国学术史上加以阐述，令人信服。他把“新发见”归纳为五类：一、殷墟甲骨；二、汉晋木简；三、敦煌写经；四、内阁档案；五、外族文字。王静安先生的总结完全是实事求是的，是非常正确的。

寅恪先生也发表了类似的意见：

> 一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流(借用佛教初果之名)。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。(《陈垣敦煌劫余录序》，见《金明馆丛稿二编》1980年，上海古籍出版社，页236)

他借用了佛教现成的术语，生动地、形象地提出了“预流”问题。我个人认为，不能再有比这更恰当的表述方法了。根据这个标准，历代许多大学者都有一个预流的问题。不预流，就无法逃脱因循守旧、固步自封的窘境，学术就会陈陈相因，毫无生气，也决不可能进步。征之中外学术史，莫不皆然。王静安先生是得到了预流果的。中国近代许多著名的学者，也都是得到了预流果的。中国近代学

术之所以彪炳辉煌，远迈前古，其根源就在这里。

而在众多的获得预流果的学者中，寅恪先生毫无疑问是独领风骚的。他的成就之所以超绝人寰，关键就在这里。王静安先生列举的五类新发见，寅恪先生都有所涉猎。但是，人们都知道，他做学问最为慎重。他深知博与约的辩证关系。他决不炫学卖弄，哗众取宠。研究任何问题，都有竭泽而渔的气概，必须尽可能地掌握全部资料，后从中抽绎出理论性的结论来。他之所以自称为"不古不今之学"，正是他这种精神的表现。他自谦不通的学问，按之实际，也比一些夸夸其谈者高明不知多少倍。从他一生治学的道路来看，他是由博返约的。中晚年以后，治学比较集中。他非常尊重静安先生，"风义平生师友间"的诗句可以为证。但是他对王先生的经常改换题目，也还是有看法的。

他自己在静安先生列举的五类中，根据由博返约的精神，最后集中在敦煌写经和外族文字上；在历史研究方面，最后集中到隋唐史和明清之际的社会史上。生平学术创获也多在这几个方面。

总之，寅恪先生是预流的楷模。连中印文化关系史方面许多创获，也与此有关。他永不满足于已有的结论，在他一生学术追求中，他总是站在"流"的前面。

二　继承和发扬乾嘉考证学的精神
吸收德国考证学的新方法

这一章主要谈寅恪先生的治学方法。对一个学者来说，治学方法是至关重要的。可惜在今天的学术界难得解人矣。我不认为，我们今天的学风是完美无缺的。君不见，在"学者"中，东抄西抄者有之，拾人牙慧者有之，不懂装懂者有之，道听途说者有之，沽名钓誉者有之，哗众取宠者有之，脑袋中空立一论，不惜歪曲事实

以求"证实"者更有之。这样的"学者"就是到死也不懂什么叫治学方法。

寅恪先生十分重视自己的治学方法。晚年他的助手黄萱女士帮助他做了大量的工作,可以说是立下了大功。有一次,寅恪先生对她说:"你跟我工作多年,我的治学方法你最理解。"黄女士自谦不很理解。寅恪先生一叹置之。他心中的痛苦,我们今天似乎还能推知一二。可惜我们已经回天无力,无法向他学习治学方法了。现在我来谈寅恪先生的治学方法,实在有点不自量力,诚惶诚恐。但又觉得不谈不行。因此,我谈的只能算是限于个人水平的一点学习心得。

什么是寅恪先生的治学方法呢?

一言以蔽之,曰考据之学。

这是学术界的公言,不是哪一个人的个人意见。汪荣祖先生在《史家陈寅恪传》中再三强调这一点,这是很有见地的。

但是陈先生的考据之学又决不同于我们经常谈的考据之学,它有它的特点,这一方面出于治学环境,一方面又出于个人禀赋。寅恪先生家学渊源,幼承庭训,博通经史,泛览百家。对中国学术流变,了若指掌。又长期留学欧美日本,对欧美学术,亦能登堂入室。再加上天赋聪明,有非凡的记忆力;观察事物,细致入微。这两个方面,都表现在他的考据学上,形成了独特的风格。具体地说就是,他一方面继承和发扬了中国乾嘉考据学的精神,一方面又吸收了西方,特别是德国考据学的新方法。融会中西,一以贯之。据我个人的体会,寅恪先生考据之学的独特风格,即在于此。我在下面分两部分论述一下。

(一) 中国的考据学

在中国学术史上,考据学同所谓汉学有密切的联系,是汉学家

所使用的治学主要方法。在学者之间,虽然也有一些分歧,但是大体上是一致的。汉学是对宋学的一种反动,滥觞于明末清初,大盛于乾嘉时代,考据学大体上也是这样。详细论述,请参阅梁启超:《清代学术概论》及《中国近三百年学术史》,钱穆:《中国近三百年学术史》。

什么叫"考据(或证)学呢?梁启超在《概论》中有几句扼要的话:

> 其治学根本方法,在"实事求是""无征不信";其研究范围,以经学为中心,而衍及小学,音韵,史学、天算、水地、典章制度、金石、校勘、辑逸,等等;而引证取材,多极于两汉;故亦有"汉学"之目。

钱穆在《学术史》第四章讲顾亭林时,对考证学做了细致的分析:

> 故治音韵为通经之钥,而通经为明道之资。明道即所以救世,亭林之意如是。乾嘉考证学,即本此推衍,以考文知音之工夫治经,即以治经工夫为明道,诚可谓亭林宗传。柳亭林此书,不仅为后人指示途辙,又提供以后考证学者以几许重要之方法焉。撮要而言,如为种种材料分析时代先后而辨其流变,一也。(中略)其次则每下一说,必博求佐证,以资共信,二也。《四库全书日知录提要》,谓炎武学有本原,博瞻而能贯通。每一事必详其始末,参以佐证,而后笔之于书。故引据浩繁,而牴牾者少。语必博证,证必多例,此又以后考证学惟一精神所寄也。
>
> 亭林之治音学,其用思从明其先后之流变而入,其立说在博求多方之证佐而定,此二者皆为以后乾嘉考证学最要法门。

在后面,钱穆又引了方东树《汉学商兑序》的话,把清儒治考证者分为三派。都可以说是深中肯綮的。事实上,清代考证学总是不断有所发展的。全盛时期的代表人物,如惠栋、戴震、段玉裁、王引之、王念孙,等等,考证方法大同中有小异。到了章学诚,又提出了“六经皆史”的论点,又前进一步了。

总的来看,寅恪先生继承了这个考证学的传统。但是,他又发展了或者超越了这个传统。何以说是“超越”呢?我个人认为,这主要表现在两个方面:一个是他强调在史实中求史识;一个是他大大地扩大了传统的“小学”的范围。

所谓“史识”,是不是就是历史发展的规律?是,但又不全是。探索规律性的东西,所有的考据学家都能做到,做不到这一步,考据也就失去了意义。乾嘉诸老都能做到。可惜他们就到此为止。据我个人的观察,在这一点上,乾嘉诸老与明末清初考证学的开创者稍有不同。根据钱穆的叙述,顾炎武主张“明道”、“救世”,他当然也在考证中寻求规律;但是“明道”、“救世”却超出了规律。这同所谓“义理”有类似之处,义理不能等同于规律。这种明道、救世的理想,到了乾嘉时代,由于客观环境的变化,已经消失。学者们囿于所习,只在故纸堆中寻求规律,把义理忘记了。寅恪先生却不然。他的专著和文章,不管多长多短,都展现了他那种严密考证的才能,其中都有规律性的结论。但是他却决不到此为止,决不为考证而考证,他那种悲天悯人、明道救世的精神,洋溢于字里行间。稍微细心的读者都能觉察。在这一点上,他同宋代大史学家司马光颇有“灵犀一点通”之处。他之所以推崇宋学,原因大概也就在这里吧。

讲到小学,也就是语言文字学,从顾炎武到乾嘉诸老,无不十分重视。顾亭林的话有代表意义:“读九经自考文始,考文自知音

始。以至于诸子百家之书,亦莫不然。"(《文集》卷四·《答李子德书》)但是,他们的小学,实际上只限于汉语。这当然有极大的局限性。到了寅恪先生手中,小学的范围大大地扩大了。古代外族语言和少数民族语言,无不供他驱使。这样一来,眼界和研究方法都大大地扩大,其所得到的结论当然也就今非昔比了。乾嘉诸老自不能望其项背矣。

(二) 德国的考据学

德国学术发展史,不同于中国。他们治学的方法不可能叫做考据学。但是,德国的民族性中有一突出的特点,这就是所谓的"彻底性"(Gründlichkeit),也就是一种打破砂锅问到底的劲头。这种劲头与中国的考据学有相通之处。十九世纪,比较语言学在德国取得了其他国家都赶不上的辉煌成就,与这种民族性有密切联系。十九世纪至二十世纪的梵文研究,也表现了这种精神。

寅恪先生曾在几个欧美国家留学,在德国时间更长,受业于Heinrich Lüders 诸大师,学习梵语及其他古代语言文字,深通德国学者的治学方法。结果他把中国考据学和德国考据学严密地结合起来,融会贯通,再济之以德国的彻底性,著为文章。在考证方面,别人在探索时能深入二三层,就已经觉得不错了,再进就成了强弩之末,力不从心了。而寅恪先生则往往能再深入几层,一直弄个水落石出,其结论当然深刻多了。

但是,他学习德国考据学,并非奴隶式地模仿。在加注方面,他不学习德国学者半页加注的做法,他的办法毋宁说是更接近中国传统做法,脚注极少。有的地方,他又超越了德国考据学。德国学者往往只求规律,不讲义理。而寅恪先生则是正如我上面所说的,规律与义理并重。这一点,只要读一读两方面的文章,立刻就能感觉到。

归纳以上所论,寅恪先生实集中德两方考据学之大成。当代中国有些学者往往视考据学为一时一派之方法,其实这是完全错误的。在相当长的一段时间内,中国曾大批考据学,大有当代堂·吉诃德之势。及今思之,实觉可笑。其实只要搞学问,就要有资料,首先必须把资料搞清楚:真伪如何?时代如何?来源如何?演化如何?相互关系又如何?不这样也是不可能的。史料不清,而贸然下结论,其结果必然是南辕而北辙,不出笑话者几希。

我认为,Heinrich Lüders 和寅恪先生为中西两个考据学大师。Lüders 在世界上享有极高的声誉。印度发现了新碑铭,读不懂,就说:找 Lüders 去。他被公认为近代最伟大的梵文学家。他同寅恪先生有很多共同之处。他们考证名物,旁征博引,分析入微,如剥芭蕉,渐剥渐深。开始时人们往往不能理解,为什么这样假设。但是,只要跟着他们剥下去,到最后,必然是“山重水复疑无路,柳暗花明又一村”,茅塞顿开,豁然开朗了。我读他们两人的极端繁琐貌似枯燥的考证文章,认为是极大的享受,远远超过中外文学名著。并世并无第三人。同意我的意见的,大有人在。不同意者当然也同样大有人在。俗话说,敲锣卖糖,各干各行,不能强求的。不管怎样,他们两人的著作,我总是爱不释手。他们那种天外飞来的奇思,于没有联系中看出联系,于平淡中看出深邃。读到会心处,直欲浮一大白,当年灵山会上,如来拈花,迦叶微笑。世间没有佛祖,我也决非迦叶。但是,我和我的志同道合者们对两位大师的著作的爱好,难道同这个神话故事所表达的意蕴,没有相通之处吗?

要在寅恪先生的著作中找具体的例子,那就俯拾即是,几乎每一篇文章都是。他在文章中喜欢用“发古人未发之覆”这样的词句。事实上,他自己正是这样做的。文章不管多长多短,无不发覆,无不有新的见解。我在这里只顺手举出几个例子来。王羲之

为古今书圣，古人论之者，誉之者众矣。但是没有哪个人真能解释他所以爱鹅的原因。寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》中解开了这个千古之谜。韩愈古文运动的真正原因，古今论者也没有哪一个能说清楚。寅恪先生在《元白诗笺证稿·长恨歌章》和《论韩愈》中解释了其中的前因后果。支愍度之所以提倡"心无义"，以及什么叫"心无义"，寅恪先生在《支愍度学说考》中讲得一清二楚。这样的例子是举不完的。他的每一部书，每一篇文章，都能解决一个或多个别人从来没有解决，也想不到去解决的问题。这已经是众所周知的事实，无须再详细论证了。

寅恪先生还有一种令人惊奇的本领，不管什么资料，不管是正史，还是稗官野史，到了他手中都能成为珍贵的史料。他从来不炫学卖弄，也不引僻书。他用的资料都是极为习见的，别人习而不察，视而不见。经他一点，粗铁立即化为黄金。牛溲、马勃、败鼓之皮，一经他的手，立即化腐朽为神奇。这也是大家都承认的事实，也无须再详细论证了。

寅恪先生之所以有这种本领，一则由于天赋，再则由于博学。根据我个人的体会，他还有一个脑筋里经常考虑问题的习惯。他无论何时都在认真、细致地在研究问题。有一次他问我，《高僧传·佛图澄传》中有两句铃音："秀支替戾冈，仆谷劬秃当"，这是什么语言？可见这个问题在他头脑中恐怕是历有年所了。

以上所论，仅仅是个人的一点体会。限于水平，我目前只能体会到这个程度。我觉得，寅恪先生实际上已经将清儒所说的义理、辞章、考据三门大学问，集于一身。从他生前起，学者们（比如郑天挺教授）就称他为"教授之教授"，决非溢美之辞，恐怕已是天下之公言了。

三　为中国文化所化之人

什么是文化?据说中外学人下的定义有数百种之多,可见文化涵义之难以捉摸。寅恪先生没有给文化下过定义;但是他对文化的态度、看法或者观点,却是异常明确的,他也最喜欢谈论文化。这里有他的一个特点,他从不泛泛地讨论文化问题,而是结合具体的人或事,谈自己对文化的看法。他有时候连文化这个词儿都不用,实际上谈的却是不折不扣的文化问题。

我想从下列三个方面,探讨寅恪先生与中国文化的关系问题:

(一)中国文化的内涵;

(二)对外来文化与本土文化的态度;

(三)文化与气节。

(一)中国文化的内涵

什么是中国文化?这同上面谈到的一般文化一样,也有很多不同的理解。

我曾经把文化分为两类:狭义的文化和广义的文化。狭义指的是哲学、宗教、文学、艺术、政治、经济、伦理、道德等等。广义指的是包括精神文明和物质文明所创造的一切东西,连汽车、飞机等等当然都包括在内。

周一良先生曾把文化分为三个层次:狭义的、广义的、深义的。前二者用不着再细加讨论。对于第三者,深义的文化,周先生有自己的看法。他说:“在狭义文化的某几个不同领域,或者在狭义和广义文化的某些互不相干的领域中,进一步综合、概括、集中、提炼、抽象、升华,得出一种较普遍地存在于这许多领域中的共同东西。这种东西可以称为深义的文化,亦即一个民族文化中最为本

质或最具有特征的东西。”(《中日文化关系史论》,第十八页)他举日本文化为例。他认为日本深义的文化的特质是“苦涩”、“闲寂”。具体表现是简单、质朴、纤细、含蓄、古雅、引而不发、不事雕饰等。周先生的论述和观察,是很有启发性的。我觉得,他列举的这一些现象基本上都属于民族心理状态或者心理素质,以及生活情趣的范畴。

把这个观察应用到中华民族文化上,会得到什么结果呢?我不想从民族心态上来探索,我想换一个角度,同样也能显示出中华文化的深层结构或者内涵。

在这个问题上,寅恪先生实际上已先我著鞭。在《王观堂先生挽词·序》中,寅恪先生写道:

> 吾中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。

我觉得,这是非常精辟的见解。在下面谈一下我自己的一些想法。

中国哲学同外国哲学不同之处极多,其中最主要的差别之一就是,中国哲学喜欢谈论知行问题。我想按照知和行两个范畴,把中国文化分为两部分;一部分是认识、理解、欣赏等等,这属于知的范畴;一部分是纲纪伦常、社会道德等等,这属于行的范畴。这两部分合起来,形成了中国文化。在这两部分的后面存在着一个最为本质、最具有特征的、深义的中华文化。

寅恪先生论中国思想史时指出:

> 南北朝时,即有儒释道三教之目。(中略)故自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论。

> （中略）故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。（《金明馆丛书》二编，第250—251页）

事实正是这个样子。对中国思想史仔细分析，衡之以我上面所说的中国文化二分说，则不难发现，在行的方面产生影响的主要是儒家，而在知的方面起决定作用的则是佛道二家。潜存于这二者背后那一个最具中国特色的深义文化是三纲六纪等伦理道德方面的东西。

专就佛教而言，它的学说与实践也有知行两个方面。原始佛教最根本的教义，如无常、无我、苦，以及十二因缘等等，都属于知的方面。八正道、四圣谛等，则介于知行之间，其中既有知的因素，也有行的成分。与知密切联系的行，比如修行、膜拜，以及涅槃、跳出轮回，则完全没有伦理的色彩。传到中国以后，它那种无父无君的主张，与中国的三纲六纪等等，完全是对立的东西。在与中国文化的剧烈撞击中，佛教如果不能适应现实情况，必然不能在中国立定脚跟。于是佛教只能做出某一些伪装，以求得生存。早期佛典中有些地方特别强调"孝"字，就是歪曲原文含义以适应中国具有浓厚纲纪色彩文化的要求。由此也可见中国深义文化力量之大，之不可抗御了。

这一点，中国不少学者是感觉到了的。我只举几个例子。这些例子全出于《论中国传统文化》，中国文化书院讲演录第一集。梁漱溟先生说：

> 中国人把文化的重点放在人伦关系上，解决人与人之间怎样相处。（页137）

冯友兰先生说：

> 基督教文化重的是天，讲的是“天学”；佛教讲的大部分是人死后的事，如地狱、轮回等，这是“鬼学”，讲的是鬼；中国的文化讲的是“人学”，著重的是人。（页 140）

庞朴先生说：

> 假如说希腊人注意人与物的关系，中东地区则注意人与神的关系，而中国是注意人与人的关系，我们的文化的特点是更多地考虑社会问题，非常重视现实的人生。（页 75）

这些意见都是非常正确的。事实上，孔子就是这种意见的代表者。“子不语怪、力、乱、神”，就是证明。他自己还说过：“未知生，焉知死。”

国外一些眼光敏锐的思想家也早已看到了这一点，比如德国最伟大的诗人歌德，就是其中之一。1827 年 1 月 29 日同爱克曼谈“中国的传奇”时，他说：

> 中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗，更纯洁，也更合乎道德。（中略）还有许多典故都涉及道德和礼仪。正是这种在一切方面保持严格的节制，使得中国维持到几千年之久，而且还会长存下去。（朱光潜译：《歌德谈话录》，页 112）

连在审美心理方面,中国人、中国思想、中国文化都有其特点。日本学者岩山三郎说:

> 西方人看重美,中国人看重品。西方人喜欢玫瑰,因为它看起来美,中国人喜欢兰竹,并不是因为它们看起来美,而是因为它们有品。它们是人格的象征,是某种精神的表现。这种看重品的美学思想,是中国精神价值的表现,这样的精神价值是高贵的。(引自蒋孔阳《中国古代美学思想与西方美学思想的比较》)

我在上面的论述,只是想说明一点:中国文化同世界其他国家的文化,既然同为文化,必然有其共性。我在这里想强调的却是它的特性。我认为,中国文化的特性最明显地表现在或者可以称为深义的文化上,这就是它的伦理色彩,它所张扬的三纲六纪,以及解决人与人之间的关系的精神。

(二)外来文化与本土文化

寅恪先生虽然强调中国本位文化,但是他非但不是文化排外主义者,而且是承认中国吸收外来文化这件历史事实的,并且在这方面做了大量的探讨发覆的工作,论证了吸收外来文化的必要性。他说:

> 窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上,既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之

> 真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。（《金明馆丛稿二编·冯友兰中国哲学史下册审查报告》，页252）

这一段话里包含着十分深刻的思想。对外来文化，盲目输入，机械吸收，必然会等于玄奘唯识之学。只有使吸收外来文化与保存本土文化相辅相成，把外来文化加以"变易"，它才能成为本土文化的一部分，而立定脚跟。

吸收的过程十分曲折又复杂。两种文化要经过互相撞击，互相较量，互相适应，互相融汇等等阶段，最后才能谈到吸收。在这个很长的过程中，外来文化必须撞掉与本土文化水火不相容的那一部分，然后才能被接纳。佛教传入中国以后，提供了大量的这样的例子，生动而又具体。正是寅恪先生，在这方面做了大量的探索研究工作，写过大量的论文，有兴趣者可以自己去读他的原作，我在这里不可能一一列举。

但是，我仍然想举两个简单的例子。第一个是关于"道"字的译法问题。唐代初年，印度方面想得到老子《道德经》的梵文译本，唐太宗把翻译的任务交给了玄奘。玄奘把至关重要的"道"字译为梵文 Mārga（末伽）。但是那一群同玄奘共同工作的道士都大加反对，认为应该用佛教术语"菩提"来译。这个例子颇为有趣。中国和尚主张直译道家哲学中最重要的术语"道"字，而中国道士反而偏要用佛教术语。在这之前，晋代的慧远《大乘义章》中已经谈到这个问题：

> 译言：外国说"道"名多，亦名"菩提"，亦曰"末伽"。如四谛中，所有道谛，名"末伽"矣。此方名少，是故翻之，悉名为道。与彼外国"涅槃"、"毘尼"此悉名"灭"，其义相似。

谈到这里,寅恪先生说道:

> 盖佛教初入中国,名词翻译,不得不依托较为近似之老庄,以期易解。后知其意义不切当,而教义学说,亦渐普及,乃专用对音之"菩提",而舍置义译之"道"。请参阅《大乘义章书后》,见《金明馆丛稿》二编,页163。

第二个例子是《莲花色尼出家因缘》。里面有所谓七种呪誓恶报,但仅载六种。经寅恪先生仔细研究,第七种实为母女共嫁一夫,而其夫即其所生之子,真相暴露后,羞愧出家。寅恪先生说道:

> 盖佛藏中学说之类是者,纵为笃信之教徒,以经神州传统道德所薰习之故,亦复不能奉受。特以其为圣典之文,不敢昌言诋斥。惟有隐秘闭藏,禁绝其流布而已。《莲花色尼出家因缘》中聚麀恶报不载于敦煌写本者,即由于此。

参阅《莲花色尼出家因缘跋》,见《寒柳堂集》,页155。

例子就举这两个。

第二个例子实际上又牵涉到我在上面谈过的文化分为知和行两部分的问题。我在这里想引一下,谈一谈从文化交流的角度上看印度文化的这两部分到了中国以后所处的地位。我们从印度吸收了不少的东西(当然中国文化也传入了印度,因为同我现在要讨论的问题无关,暂且置而不论)。仔细分析一下,印度文化知与行的部分,在中国有不同遭遇。知的部分,即认识宇宙、人生和社会的理论部分,我们是尽量地吸收,稍加改易,促成了新儒学的产生。中国道家也从佛教理论中吸收了不少东西。但是,在行的方面,我

们则尽量改易;在中国的印度和中国佛教徒也竭力改变或掩盖那些与中国传统伦理道德相违反的东西,比如佛教本来是宣传无父无君的,这一点同中国文化正相冲突,不加以改变,则佛教就将难以存在下去。这一点我在上面已经谈到过,但是重点与此处不同。那里讲的是中国深义文化的伦理道德色彩,这里讲的是对印度文化知与行两部分区别对待问题。

(三)文化与气节

我在上面讲了中国文化的伦理道德的特点,以及由这个特点所决定的吸收印度文化的态度。现在我想谈一谈与此基本相同而又稍有区别的一个问题:文化与气节。

气节也属于伦理道德范畴。但是在世界各国伦理道德的学说和实践中,没有哪一个国家像中国这样强调气节。在中国古代典籍中,讲气节的地方不胜枚举。《孟子·滕文公》下也许是最具有典型意义的:

> 富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。

这样的“大丈夫”是历代中国人民的理想人物,受到广泛的崇拜。

中国历来评骘人物,总是道德文章并提。道德中就包含着气节,也许是其中最重要的成分。中国历史上有一些大学者、大书法家、大画家等等,在学问和艺术造诣方面无疑都是第一流的,但是,只因在气节方面有亏,连他们的学问和艺术都不值钱了,宋朝的蔡京和赵孟頫,明朝的董其昌和阮大针等等是典型的例子。在外国,评骘人物,气节几乎一点作用都不起。审美观念中西也有差别,这一点我在上面已经讲过。“岁寒然后知松柏之后凋也。”这样的伦理道德境界,西方人是难以理解的。

寅恪先生是非常重视气节的，他给予气节新的解释，赋予它新的涵义。对于王静安先生之死，他在《清华大学王观堂先生纪念碑铭》中写道：

> 士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志；非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。

写到这里，已经牵涉到爱国主义，我在下面专章讨论这个问题。

四 爱国主义问题

爱国主义在中国有极悠久的历史传统。中国的知识分子，古代所谓“士”，一向有极强的参政意识。“天下兴亡，匹夫有责”，就是这种意识的具体表现。从孔子、孟子、墨子等等先秦诸子，无不以治天下为己任，尽管他们的学说五花八门，但是他们的政治目的则是完全一致的。连道家也不例外，否则也写不出《道德经》和《南华经》。他们也是想以自己的学说来化天下的。

仔细分析起来，爱国主义可以分为两种：狭义的与广义的。对敌国的爱国主义是狭义的，而在国内的爱国主义则是广义的。前者很容易解释，也是为一般人所承认的。后者则还需要说一下。中国历代都有所谓忠臣。在国与国或民族与民族之间的矛盾中出现的忠臣，往往属于前者。但也有一些忠臣与国际间的敌我矛盾无关。杜甫的诗“致君尧舜上，再使风俗淳”，确实与敌国无关，但你能不承认杜甫是爱国的吗？在中国古代，忠君与爱国是无法严格区分的。君就是国家的代表，国家的象征，忠君就是爱国。当

然,中国历史上也出现过一些阿谀奉承的大臣。但是这些人从来也不被认为是忠君的。在中国伦理道德色彩极浓的文化氛围中,君为臣纲是天经地义。大臣们希望国家富强康乐,必须通过君主,此外没有第二条路。有些想"取而代之"的人,当然不会这样做。但那是另一个性质完全不同的问题,与我现在要谈的事情无关。真正的忠君,正如寅恪先生指出来的那样,"若以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀。"这是我所谓的广义的爱国主义。

至于狭义的爱国主义,在中国也很容易产生。中国历代都有外敌。特别是在北方,几乎是从有历史以来,就有异族窥伺中原,不时武装入侵,想饮马黄河长江。在这样的情况下,为国家抛头颅、洒热血者,代有其人。这就是我所谓的狭义的爱国主义。

这里有一个关键问题,必须分辨清楚。在历史上曾经同汉族敌对过的一些少数民族,今天已经成为中华民族的一部分。有人就主张,当年被推崇为爱国者的一些人,今天不应该再强调这一点,否则就会影响民族团结。我个人认为,这个说法是完全不能接受的。我们是历史唯物主义者,当年表面上是民族之间的敌对行为,是国与国之间的问题,不是国内民族间的矛盾。这是历史事实,我们必须承认。怎么能把今天的民族政策硬套在古代的敌国之间的矛盾上呢?如果是这样的话,我们全国人民千百年来所异常崇敬的民族英雄,如岳飞、文天祥等等,岂不都成了破坏团结的罪人了吗?中国历史上还能有什么爱国者呢?这种说法之有害、之不正确,是显而易见的。

谈完了我对爱国主义的一般看法,现在我想专门谈寅恪先生一家三代人的爱国主义。我认为,他们的爱国主义既包括狭义的,也包括广义的。下面分别谈一谈。

我想从寅恪先生的祖父陈宝箴谈起。他生于1831年(道光十一年)。虽然出身书香世家,但一生只是一名恩科举人,并没有求

得很高的功名。他一生从政,办团练,游幕府,受到了曾国藩的提拔,最后做到了湖南巡抚。他生在清代末叶,当时吏治不修,国家多事,贪污腐化,贿赂公行,外有敌寇,内有民变,真正是多事之秋。也许正是这样的环境,才决定了他的爱国之心。1860 年,他在北京参加会试,正值英法联军入寇京师,咸丰北狩,恶寇焚毁圆明园时,他正在酒楼上饮酒,目睹西面火光冲天,悲愤填膺,伏案痛哭。1894 年,甲午对日抗战失败,中国又被迫签定《马关条约》,宝箴曾痛哭道:“无以为国矣”。此时清王朝如风中残烛,成为外寇任意欺凌的对象。他这种爱国真情,是属于狭义的爱国主义的。参阅汪荣祖《史家陈寅恪传》。

1895 年 8 月,陈宝箴被任命为湖南巡抚。这时正是新政风云弥漫全国的时候。他认为新政是富国强兵的有效措施,于是在湖南奋力推行,振兴实业,开辟航运,引进机器制造,另设时务学堂、算学堂、湘报馆、南学会、武备学堂等,开展教育文化事业。他引江标、黄遵宪、梁启超等了解外情的开明之士,共同努力。他的儿子陈三立(散原)也以变法开风气为己任,湖南风气一时为之大变。戊戌变法失败以后,宝箴受到严惩,革职永不叙用。为了拳拳爱国之心,竟遭到这样的下场。但是他却青史留名,永远受到人民的崇敬。在这里,他的爱国主义是广义的。

总之,陈宝箴先生可以说是集狭义爱国主义与广义爱国主义于一身的。

陈三立继承了父亲的热爱祖国的精神。早年曾佐父在湖南推行新政,以拯救国家危亡。戊戌政变以后,他也受到革职处分。此后,他历经所谓推行新政,所谓勤王,袁世凯搞的所谓立宪运动,辛亥革命,洪宪丑剧,军阀混战,一直到国民党统治,日寇入侵,终其一生,没有再从政;但是,他却决非出世,决非退隐,他一刻也没有忘怀中国人民的疾苦。到了 1937 年,卢沟桥事变爆发,他正在北

京,忧愤成疾。八月八日,日寇入城,老人已届耄耋之年,拒不进食,拒不服药,终于以身殉国。

散原老人也可以说是集狭义爱国主义与广义爱国主义于一身的。

至于寅恪先生,他上承父祖爱国主义之传统,一生经历较前辈更为坎坷,更为复杂。但是他曾历游各国,眼光因而更为远大,胸襟因而更为广阔,在他身上体现出来的爱国主义,涵义也就更为深刻。

寅恪先生一生专心治学,从未参预政治;但他决非脱离现实的人物,象牙塔中的学者。他毕生关心世界大事,关心国家民族的兴亡,关心传统文化的继承与发展。并世学者,罕见其俦。这表明他继承了中国自古以来知识分子以天下为己任的优良传统,也表明了他爱国心切。颇有一些学者,表面上参政、议政,成为极活跃的社会活动家。然而,在他们心中,民族存亡、文化存续,究竟占有什么地位,是颇为值得怀疑的。

寅恪先生则不然,他表面上淡泊宁静,与世无争,实则在他的内心深处,爱国热情时时澎湃激荡。他的学术研究,诗人创作,无一非此种热情之流露,明眼人一看便知。李璜有一段话,很值得注意:

> 我近年历阅学术界之纪念陈氏者,大抵集中于其用力学问之勤、学识之富、著作之精,而甚少提及其对国家民族爱护之深与其本于理性,而明辨是非善恶之切,酒酣耳热,顿露激昂。我亲见之,不似象牙塔中人,此其所以后来写出吊王观堂(国维)先生之挽词而能哀感如此动人也。(见汪荣祖《史家陈寅恪传》,页36)

李璜这一段话是极有见地的。我对寅恪先生对王静安之死的同情，长久不能理解。一直到最近、经过了一番学习与思考，才豁然开朗。他们同样是热爱中国文化的，一种伦理道德色彩渗透于其中的深义的文化。热爱中国优秀的传统文化，就是爱国的一个具体表现。两位大师在这一点上"心有灵犀一点通"，因此静安之死才引起了寅恪先生如此伤情。

寅恪先生在政治上是能明辨是非的。国民党和蒋介石都没给他留下好印象。1940 年，他到重庆去参加中央研究院评议会，见到了蒋介石。他在一首诗《庚辰暮春重庆夜归作》中，写了两句诗："食蛤那知天下事，看花愁近最高楼。"据吴雨僧（宓）先生对此诗的注中说："已而某公宴请中央研究院到会诸先生，寅恪于座中初次见某公，深觉其人不足有为，故有此诗第六句。"参阅汪荣祖上引书，页 84。

寅恪先生对共产党什么态度呢？浦江清的《清华园日记》中讲到，寅恪先生有一次对他说，他赞成 communism（共产主义），但反对 Russian communism（俄国共产主义）。这个态度非常明确。在过去某一个时期，这个态度被认为是反动的。及今视之，难道寅恪先生的态度是不可以理解的吗？

此时寅恪先生正在香港大学任教。我所谓"此时"，是指上面谈到的中央研究院开会之际。日军正在南太平洋以及东南亚等地肆虐。日军攻占了香港以后，寅恪先生处境十分危险。他是国际上著名学者，日寇当然不会轻易放过他。日军曾送面粉给陈家，这正是濒于断炊的陈家所需要的。然而寅恪先生全家宁愿饿死，也决不受此不义的馈赠。又据传说，日军贶米二袋，拒不受，并写诗给弟弟隆恪，其中有"正气狂吞贼"之句。可见先生的凛然正气。不愧为乃祖乃父之贤子孙，中华民族真正的脊梁。

就在这样的情况下，迎来了解放。我在上面已经说过，寅恪先

生不反对共产主义。北京解放前夕，为什么又飞离故都呢？我认为，我们不应该苛求于人。我的上一辈和同辈的老知识分子，正义感是有的，分辨是非的能力也不缺少。国民党所作所为，他们亲眼目睹。可是共产党怎样呢？除了极少数的先知先觉者以外，对绝大多数的人来说，这还是个谜，他们要等一等，看一看。有的人留在北京看，有的人离开北京看。飞到香港和台湾去的只是极少数的人。寅恪先生飞到了广州。等到解放军开进广州的时候，他的退路还有很多条。到台湾去是一条；事实上傅斯年再三电催。到外国去，又是一条；到香港去，也是一条。这几条路，他走起来，都易如反掌。特别是香港，近在咫尺。他到了那里，不愁不受到热烈的欢迎。但是，他却哪里也没有去，他留在了广州。我想，我们只能得出一个结论：他热爱祖国，而这个祖国只能是中华人民共和国。

在广州，寅恪先生先后任教于岭南大学和中山大学。受到了周恩来总理和陈毅副总理等人的关怀照顾。但是，在另一方面，解放后几十年中，政治运动此伏彼起，从未停止，而且大部分是针对知识分子的，什么"批判"，什么"拔白旗"等等，不一而足。不能说其中一点正确的东西都没有；但是，绝大部分是在极"左"的思想指导下进行的。这当然大大地挫伤了爱国知识分子的积极性。到了十年浩劫，达到了登峰造极的程度，影响了我们的经济建设，破坏了我国的优秀的传统文化，成为中华民族历史上一个空前的污点。其危害之深，有目共睹，这里不再细谈了。

在这样的情况下，一向热爱祖国、热爱祖国文化、关心人民疾苦、期望国家富强的寅恪先生，在感情上必然会有所反应，这反应大部分表现在诗文中。在他那大量的诗作中，不能说没有调子高昂怡悦的作品；但是大部分是情调抑郁低沉的。这也是必然的。我们的工作有成绩，也有错误。寅恪先生不懂什么阿谀奉承，不会

吹捧,胸中的愤懑一舒之于诗中,这有什么难以理解的呢?有些事情,在当时好多人是胡涂的。现在回视,寅恪先生不幸而言中,这一点唯物主义能不承认吗?到了“文化大革命”,黄钟毁弃,瓦缶雷鸣,一切是非都颠倒了过来。寅恪先生也受到了残酷的迫害,终至于不起,含恨而终。他晚年是否想到了王静安先生之死,不得而知。他同王同样是中国文化所托命之人,有类似的下场,真要“长使英雄泪满襟”了。

总之,我认为,寅恪先生同父祖一样,是把狭义的爱国主义与广义的爱国主义集于一身的。陈氏一门三忠义,这是一个客观事实。他们都是中国知识分子杰出的代表。

我在这里还想把寅恪先生等中国知识分子的爱国主义同西方的爱国主义对比一下。西方国家在资本主义原始积累以前,也就是在还没有侵略成性以前,所谓爱国主义多表现为争取民族的独立与自由的斗争。到了资本主义抬头,侵略和奴役亚、非、拉美时期,就没有真正的爱国主义,实际上只能有民族沙文主义。至于法西斯国家的“爱国主义”,则只能是想压迫别人、屠杀别人的借口,与真正的爱国主义毫无共同之处。中国则不然。过去我们有爱国主义的传统,这一点我在上面已经谈到过。到了近现代,沦为半殖民地,人为刀俎,我为鱼肉。在这种情况下,中国爱国的知识分子(当然也有别的人)拍案而起。我认为,这才是真正的爱国主义,而不是挂羊头,卖狗肉。

中国同西方国家的知识分子,还有一点是颇为不相同的,这就是,中国知识分子多半具有程度强烈不同的忧患意识。宋朝范仲淹著名的话:“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,是最好的证明。我们一些俗语:“人无远虑,必有近忧”,等等,也表示了同样的意思。朱柏庐的《治家格言》说:“宜未雨而绸缪,毋临渴而掘井”,这也已成为大家的信条。即使在真正的大好形势下,有一点忧患意

识，也是非常必要的，而决无害处的。寅恪先生毕生富有忧患意识。我现在引他一段话：

> 余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发。(《寒柳堂集·读吴其昌撰梁启超传书后》，页150。)

就让这一段言简意深的话作本段的结束语吧。

我对寅恪先生的理解，就写到这里。寅恪先生道德文章，浩瀚无涯涘，以上所论只不过是我这样一个平凡的弟子，站在自己所能达到的水平上，管窥蠡测的结果而已。

对寅恪先生的理解和认识，对任何人来说，都有一个过程。我相信，陈学的研究现在仅仅是一个开端。在这一本纪念论文集中，实多精彩之作，足可以反映出我们目前已经达到的水平。这个水平当然还会逐渐提高的。随着研究水平的提高，我中华民族优秀的传统文化的价值，也必将日益得到正确的客观的认识。我始终相信，以寅恪先生等所代表的中国文化，必将大放光芒。

1990年12月17日写毕

东方文化与西方文化相互间的盛衰消长问题

最近几年来，我经常考虑一些有关文化交流的问题。我越来越认识到文化交流的重要性。我觉得，如果没有文化交流，人类社会的进步恐怕不会是现在这个样子。

我逐渐发现，一方面很多人对文化交流的重要性认识不够；另一方面，不少的人有不少模糊的看法，特别是在中国文化在世界文化中的地位问题上，更是如此。他们有意无意地贬低中国文化的价值，神化西方文化。我在很多地方都说到，我不赞成“全盘西化”这个提法，我认为这在理论上讲不通，事实上做不到。世界上没有哪一个西方世界以外的国家是“全盘西化”了的。连以西化著名的日本也不是这个样子。

但是，这并不等于说，我们不向西方学习。西方的物质文化，我们必须学习。在这里我们决不能闭关锁国，那样做等于后退，后退是没有出路的。

我个人觉得，当前的关键问题是正确地实事求是地认识中国文化的真正价值，扩而大之，认识以中国文化为基础的东方文化的真正价值，中国文化与东方文化的真正价值认识了，有比较才能有鉴别，西方文化的真正价值也就能够实事求是地加以认识。现在有不少的人对于东方文化与西方文化的真正价值认识得不全面，有偏颇。贬低东方，神化西方，都是没有根据的。

为什么会出现这种现象呢？我个人认为，其原因就在于没有

宏观的历史眼光,也缺少宏观的地理眼光。有不少人,中国人和外国人都有,只看到最近一二百年的历史,没有上下数千年的眼光。他们只看到我们的几百万平方公里,没有纵横几万里的眼光,难免给人以坐井观天的印象。这样看问题,当然不会全面的,当然会有偏颇的。

如果能够做到从历史和地理两点都能最大限度地用宏观的眼光看待这个问题,则必然能够看到,东方文化和西方文化过去不是现在这个样子,两者之间的关系也不是现在这个样子,用两句通俗的中国话来说,两者间的关系是三十年河东,三十年河西。

近几十年来,西方个别的有识之士也认识到这个问题。他们也逐渐感觉到,自己的文化不是没有问题的。两次世界大战都爆发于欧美白人之间。如果自己的文化真正像一些人吹嘘的那样完美无缺,这自相残杀的根源又是从哪里来的呢?他们开始怀疑自己文化的价值,他们也不再迷信自己的文化会万岁千秋地延续下去,所谓"天之骄子"不过是自欺欺人的一句口号。在这些人中的佼佼者也寄希望于中国文化与东方文化。但是,不足或遗憾之处是,他们中哪一个人也没有提出东西方文化之间三十年河东,三十年河西的看法。十分明确地提出了东西文化之间存在着盛衰消长的问题的,我可以算是始作俑者。而且根据我个人的肤浅的观察,现在西方出现了一些新的学说,虽然倡导这种学说的人根本没有意识到,他们所揭橥的新学说实际上已经涉及东西方文化盛衰消长的问题,可是他们的学说却给这个问题提供了理论依据。

我甚至还幻想到,东方文化在一些方面能济西方文化之穷。现在流行的看法是,西方几百年来所创造和发展的自然科学,简直几乎就成了真理,它改变了我们对自然界的看法,加深了我们对自然界的认识。这一点是不能不承认的。在这方面,我们中国人在历史上以及现在,也是做出了贡献的。这里面包含着相对的真理。

这一点也是不能不承认的。

这是不是就完全算是真理了呢?在向绝对真理前进的程途上,这是不是就是唯一的一条正确的道路呢?我没有什么理论水平,对自然科学更几乎是一窍不通。但是,根据普通常识,我总觉得,这不像是一条唯一正确的路。如果是的话,就不应该在自然科学所揭示的自然规律以外还有例外,还有另外的某些规律。我举一个最简单的例子。一个人如果赤足踏上烧红了的炭火,或者伸手到烧得翻滚的油锅里去捡什么东西,按照现在的自然科学的规律,他的手和脚必然被烧成灰。然而在世界上一些国家,在中国的一些地方,有不少人亲眼看到过这种事情,他们的手和脚并没有被烧成灰。这应该怎样去解释呢?至于现在流行的所谓气功,有一些神奇的举动,信之者说有,不信者说无。我没有资格去评断,且不去说它。反正有不少的现象是现在西方自然科学所无法解释的,而且同它的规律是正相矛盾的。我们是唯物主义者,是回避不了的,也是不能视而不见的。我们必须予以答复。

这些都是异常复杂的问题。以我的理论水平之肤浅,科学知识之短缺,我从未敢妄想去解决这些问题。我所有的不过是一点点浅薄的幻想力。我想把这个问题同东方文化和西方文化相互间的关系联系在一起。在这里,东方文化是否能从西方文化手里接过接力棒再向前向着解决这个问题的方向跑上去呢?东方文化是否能够在通向真理的道路上开辟另一条道路呢?这些问题我都解答不了。但是,我认为,可能性是存在的。

我曾把这些想法写成了几篇短文,也曾在一些座谈会上简略地谈过自己的意见。颇有一些朋友认为能够成立。不久前,在北京召开的"东方文化与现代化国际学术研讨会"上,我应邀发言,极其简短的讲了这一层意思。限于时间,远远未能畅所欲言。不意竟得到了一个海外的知音。日本神户大学教授仓泽行洋博士非常

赞成我的意见,特别要求要同我细谈。我在发言中讲到,东方思维方式从整体着眼,注意事物之间的联系,更合乎辩证法;而西方则是只见树木,不见森林,头痛医头,脚痛医脚,注意整体不够。仓泽教授非常同意我这个提法,相约进一步共同探讨。

得到知音,当然高兴。但是,我还有点自知之明,我的能力实在不足以探讨这样的问题。济之之方只有广泛征求意见。在目前我还没有能力把一些零星而又杂乱的想法组织成一篇文章的情况下,我就把过去写的几篇短文,按写成日期的顺序,发表在这里。将来还会写一些短文的,诗云:“嘤其鸣矣,求其友声”。有“友声”,我当然欢迎。即便是非友声,我仍然会以同样的甚至更大的热忱和感激的心情来欢迎的。

1991 年 4 月 12 日

“模糊”、“分析”与“综合”

我在上面的几篇文章中，几次使用了“模糊”、“分析”与“综合”这三个词儿。在分析东方文化与西方文化及其相互关系时，使用这几个词儿是不可避免的。但是，我却并没有给这几个词儿下严格的、比较科学的定义。这样恐怕会引起误解，特别是“模糊”这个词儿更容易让人们理解为“模糊一团”、“糊里糊涂”等等。因此，我现在做一点必要的补充，意在简略地界定词儿的含义。详细解释，尚非其时。我在说明时要引征两篇文章：

一　解兴武《艺术的模糊思维》，见《文艺研究》1991 年第 2 号（简称为文一）

二　王明居《审美中的模糊思维》，同前，简称为文二）

先谈“模糊”

“模糊”决不是我们常常说的“模模糊糊”、“不清不楚”等等，而是有比较严格的科学的定义的。文二说：“现代科学表明，人的神经细胞主要遍布在大脑皮质上，大脑皮质上神经细胞的数目约有 150 亿之多。它们之间形成了极其复杂的联系网络，彼此沟通，相互影响。每个细胞与其他细胞可产生两千多种联系。”神经细胞既有稳定性，也有不稳定性。“这种不稳定性，正是大脑皮层神经细胞信息传递的根本特点，它是模糊思维的生理机制的产生根源。”（页 34ab）

文一引用李晓明的说法:"模糊性的本质是宇宙普遍联系和连续运动在人类思维活动中的反映。模糊性并非物质的本质属性,也不是人脑主观的产物,而是客体在人类意识的映照下,成为模糊性的栖身寓所,即'人类认识模糊性产生的客观根源在于主体与客体之间的相互作用。'"(页24a)文一又引李晓明关于模糊与明晰的关系的论述:"一言以蔽之,'明晰兮模糊所伏,模糊兮明晰所倚。'"(页25a)这里最重要的两点是:一,模糊性的本质是宇宙普遍联系和连续运动在人类思维活动中的反映;二,模糊与明晰的互相依存的辩证关系。这两点我们必须牢牢记住。

以上的说明虽然是极其简略的,但是从中可以看到"模糊"的科学含义。在分析东方文化和西方文化使用这个词儿时,我们不能偏离这个含义。

再谈"分析"

文二说:"把事物的整体分解为许多部分的方法,叫做分析。一谈到分析,人们往往把它归结为经典分析,认为它是一种追求事物的质量的精确性的条分缕析的科学方法。因此,定性分析,定量分析,因果分析,元过程分析等等,便成为这种分析的主要品类。"但是,除了这经典分析以外,还有更科学的模糊分析,它是与模糊思维相联系的。(页39b)

我讲西方文化是以分析为基础的,指的是经典分析。这种分析对于认识事物的本质不能说没有用处。它确实帮助我们认识到宇宙自然界、人类社会和人体本身许多本质的东西。但是,这种分析是有限度的,是有极限的。它受到许多限制,比如解剖学,中国过去也有过,但是兴旺发达却是在西方。它帮助我们认识了动物、植物和人体的许多真实现象;但是它有局限。一旦解剖刀割了下

去,被割的东西就成了死的东西,活生生的东西消逝了。因此,我们不能说,西方的分析方法是通向真理的唯一或最可靠的道路。

还有一条综合的道路。

最后谈“综合”

文二说:“把事物的各个部分联成一气,使之变为一个统一的整体的方法,叫做综合。它所考察的不仅是事物的某一要素,而且是全部要素。此外,它还要考察各个要素之间的联系,把握一切联系中的总的纽带,从总体上揭示事物的本质及其运动规律。”(页40a)

文二的说法既简明,又扼要,用不着我再画蛇添足了。

综合是东方文化的基础。

现在归纳起来,再说几句。

从最大的宏观上来看,人类文化无非是东方文化与西方文化两大体系。其思维基础一是综合,一是分析。综合者从整体着眼,着重事物间的普遍联系,既见树木,又见森林。分析者注重局部,少见联系,只见树木,不见森林。

这就是我对东西文化以及综合与分析的理解。

1991年5月3日

高举文化旗帜,统一中国

现在情况已经越来越清楚,结束当前大陆和台湾的这种人为地造成的分裂局面,海峡两岸重新统一,是两岸十几亿人民的共同愿望。我个人认为,大陆提出来的“一国两制”的办法,是走向统一的一条阳关大道。可惜台湾当局对此反应不是积极的,而且仍然制造一些人为的障碍,这不利于统一。谈到海峡两岸的经济与学术的交流,这本来也是合乎天理顺乎人心的措施。台湾当局不敢正面否定,却搞一些烦琐的规定,唯恐这种交流能顺利进行。比如中共党员不许进入台湾;如想进入,必须声明脱党。这有什么意义呢?在这方面,大陆当局态度是积极的,度量是大的,不但台湾一般的国民党员能进入大陆,连中央委员一级的人物,我们都不拒绝。这个对比太鲜明了,不知台湾当局有何感想?

台湾方面有识之士提出了文化统一中国的问题。我觉得这是一个好的想法。文化是什么?一方面,这是一个十分复杂的问题。如果两方的一方要吹毛求疵,左右挑剔,那就百无一成。另一方面,这似乎又是一个很简单的问题。从最大的宏观方面来看,谁不了解文化的含义呢?中国几千年的文化积累中,确有一些精华。科技的发明举世皆知,用不着我再来细谈。即在精神文明中,我们也有一些值得弘扬的东西,比如说,爱国主义是中国人民的优秀传统,一提到爱国,哪一个人不赞成呢?如果有人说,从前的爱国爱的是奴隶制度或封建制度的国,这样的爱国主义不能提倡。我觉得,这形同诡辩,是形而上学,不能为我们所接受。人类社会总在不停地变化

发展,爱的国家性质不能全同,但爱国精神则一也。今天在大陆上,同国际主义相结合的爱国主义,仍然是大家所赞同的。

如果这样来了解文化,包括传统文化在内,用文化统一中国,不失为一个达到完全统一的一个比较好的办法。

我想,我们还可以把文化的范围再扩大一点,由中国文化扩大到东方文化。我个人认为,从人类全部历史上来看,人类共创造了四个影响广、历史悠久的大文化体系:

一 中国文化体系;
二 印度文化体系;
三 自古代犹太一直到后来的伊斯兰教的闪族文化体系;
四 自古代希腊罗马一直到今天欧美的文化体系。

这四个大文化体系又可以分为东西两大体系,其前三者为东方文化,第四个为西方文化。二者的思维基础、思想方式是不相同的:东方文化思维基础是综合,而西方的则是分析。从表面上看去,目前西方文化占上风。但是,从历史上来看,二者的关系是“三十年河东,三十年河西”。现在西方文化已经逐渐呈现出自己的弱点。它并非像一些人想象或者希望的那样是通向真理的唯一的一条道路。一方面,它能引起战争。两次世界大战,都是首先在西方文化圈内爆发的;另一方面,许多自然界现象,比如说,赤足踏上烧红了的炭火而不受烧伤,伸手到滚开的油锅里去取东西而不被炸烂,如此等等,不一而足,且不说气功出现的一些特异现象,所有这一切都非近代西方的自然科学所能解释。所谓“科学主义”,是行不通的。西方文化技穷力尽,济之之法只有东方文化。看来在未来的一段相当长的时期内,东方文化将取代西方文化。所谓“取

代”并不是完全排斥，而是继承西方文化的精华，以综合思维为基础，加以发扬光大，使人类文化的发展走到另一个更高的水平。

我个人认为，二十一世纪可能就是“河东”“河西”的一个转折点。

从人类文化发展来看，在历史上，每一种文化都有一个诞生、成长、繁荣、衰退、消失的过程，哪一个文化也不能万岁千秋。

在历史上，东方文化曾繁荣过，后来由于种种原因，逐渐失去活力，为西方文化所取代。这是一个正常的现象。现在西方文化，无论是从政治经济方面来看，还是从自然科学的发展来看，已经逐渐失去活力，穷则变，现在到了变的时候了。

我在上面说到两种思维基础：一个是“综合”，一个是“分析”。看来东方的“综合”能照顾到全面，能照顾到联系，既见树木，又见森林。而“分析”则只见树木，不见森林；只见局部，不见全体。比如西医治病是，头痛医头，脚痛医脚；而中医则是头痛在脚上扎针。这种办法更合乎辩证法。

现在西方有识之士也已感觉到这一点，比如新兴的“混沌学”就属于这一类。

在东方文化体系中，中国文化是最重要的组成部分。我们现在谈以文化统一中国，我们的眼光应该再放远一点，从全世界未来的文化发展着眼，从整个的东方文化着眼，海峡两岸的学者共同以统一为目标，研究中国文化，也研究东方文化。将来必能一举两得，既进行了文化探讨，又达到了统一的目的，还能为全人类做出贡献。这是我的想法，也是我的希望。至于一小撮台独分子，他们逆历史潮流而动，不顺人心，不应天命。我们海峡两岸的学者决不能让他们得逞。

1991年5月12日

在北京大学东语系南亚文化研究所成立大会上的讲话

中国与南亚各国同立国于亚洲，在过去几千年的历史上我们人民之间有着深厚的友谊，至今不衰。有这种友谊的原因是多方面的，但是据我个人的看法，其中最重要的原因是国与国之间的文化交流。我们南亚各国和中国，不管是大国小国，都对人类文化宝库做出了巨大的光辉灿烂的贡献。我们交流了我们的文化，这对彼此文化的发展和社会的进步产生了很大的影响。我们之间的传统的深厚友谊即由此而生。

在全中国一千多所高等院校中，对东方各国，其中当然包括南亚各国的政治、经济、哲学、宗教、文学、语言、科技、艺术等等的研究，从设备和人材方面来说北大应该说是首屈一指的，北大是中国的最高学府，这样做，完全是符合自己的身份的。

但是，从北京大学这个最高学府的地位来看，国家和人民对我们的要求是科学研究要深入，提高，随时创新；教育学生要在培养通才的基础上在某一方面提高，达到能独立研究的水平。这就需要在北大内部比较雄厚的研究南亚各国（东北亚，东南亚，西亚，非洲等莫不皆然）政治，经济等方面系、所等机构中有所分工。于是就将把原来南亚东南亚研究所分解开来，把专门研究政治，经济等大体上等于国际上所谓社会科学的研究部门划归亚非所，而把研究南亚文化方面的部门划归重点以研究南亚语言，文学，文化，比较接近国际上所谓人文科学的东方语言文学系。目的只在于集中

人力,集中精力,集中资料,集中设备,从而提高研究水平,更有利于加强中国同南亚各国的传统友谊,促进中国同南亚国家人民之间的相互了解,以共同致力于全人类的和平和共同进步的事业。

这就是我个人理解的这次北京大学改变建制,成立南亚文化研究所的原因。

今天在这里召开成立大会,承蒙各有关国家的外交代表、在中国工作和教学的专家,以及中国国内各有关机构的同仁们,本校内部各有关单位的同仁们,最后但不是最少我们北京大学的学校领导光临指导,刚才有关同志已经表示了诚挚的感谢,我完全同意。我这一个在北京大学工作了将近半个世纪、对南亚文化以及其他东方文化研究了一生的,年已届耄耋的老兵实在感到欢欣鼓舞,在垂暮之年,又能参加这样的盛会,我对各位外宾,各位校内外的来宾以及学校领导,表示我个人的诚挚的谢意。

青山长在,绿水长流,南亚文化的研究未有穷期,中国人民同南亚各国人民之间的友谊也未有穷期。因此,我们之间的合作也未有穷期。我相信,我们的工作会得到今天出席的外国专家和外交代表的理解与支持。

谢谢大家。

1991年6月30日

《神州文化集成》丛书总序

最近几年来,有关方面的人士提出了弘扬中华优秀文化、发扬爱国主义精神的口号,立即得到了全体中国人民,甚至海外华人和华裔的同声赞扬和热诚响应。足征这个口号提到了人们的心坎上,是完全正确而且及时的。

根据过去的经验,所有正确的口号都必须落实到行动上,才算有效。因此,我们中国文化书院的同仁们和东方影视集团总经理李生泉同志等,爱国不敢后人,也想尽上自己的绵薄,为这宏伟的盛举增砖添瓦,几经酝酿磋商,发起了这一套《神州文化集成》大型丛书的编辑出版工作,计划先出一百本,每本都配以电视录像。读者与观者对象,不限于大陆上的华人,其中也包括大陆以外的华人和华裔;台湾在内,自不在话下;我们甚至想象,连在历史上同中国文化交流密切的东亚和东南亚国家也都包括在里面。至于这个范围以外的世界上所有想了解中国文化的国家,如果对我们的丛书和影视也感兴趣,我们当然更是衷心欢迎。"韩信将兵,多多益善",这就是我们的期望。

抱着这种想法和期望,我们开始了组稿活动。在较短的期间内,我们约请了一些国内学有专长的老中青年的学者,承担各书撰写的任务。他们响应的热忱极令我们感动。尽管有不少学者工作十分繁忙,但是一听到我们发起的宗旨,无不慨然应允。因此,一般说来最让人头痛的组稿工作进行得出人意料地顺利。这实在更增强了我们的信心。为了保证著作质量,我们规定了严格的审稿

制度。在这方面,谁也没有“特权”。这一点,我们可以心安理得地告诉我们的读者和观者。我们觉得,只有这样才能真正弘扬我们先民留下来的优秀文化。

《神州文化集成》这个书名,也是来之不易的,是我们经过了反复的考虑才定下来的。最初我们想把本丛书定名为《神州文化精华》或者《精粹》。但是有的同志认为,从马克思主义科学观点上来看,我们中华文化,不管有多么光辉灿烂,不管对全人类做出了多么巨大的贡献,它同任何时代的任何国家的文化一样,并不可能完全都是精华。我们的丛书中也介绍了一些非介绍不行的反映中国特殊的文化现象,这谈不上什么精华,但也决非“毒品”,它似乎是中性的,绝对无害,也许还有点益处,它能增强国外读者和观者对中国的全面了解。基于以上的考虑,我们没有把本丛书命名为“精华”,而是用了“集成”这个涵盖面比较大的词儿。一般读者和观者未必了解我们的苦心,未必知道,这个貌似平常的词儿是来之不易的。人们从这一件似乎是细碎的事情中也可以看出,我们丛书编辑部的同志们对待工作是如何地一丝不苟,如何谨慎从事。

我们的丛书虽然冠以“神州”,但是我们考虑问题的视野却决不限于神州。

我在下面谈一点自己的看法。

最近几年来,我经常考虑一些有关文化的问题。如果说我的考虑有什么特点的话,那就是,我并不囿于神州这一个地区,也不限于当前这一个时代。我收藏着一方清代浙派大家陈曼生刻的图章,其文曰:“上下五千年,纵横十万里”,这完全符合我的精神。我于文化问题决非内行里手,我也不装出这番模样。但是,外行人或者半外行人看问题,常常看到真正内行人所忽略了的东西。常言道“旁观者清”,讲的就是这个道理。我看到了一些东西,想到了一些东西,我不愿意妄自菲薄,也不愿意敝帚自珍,于是就写了一些

短文,在不同的座谈会上也做了几次发言。得到的反应多是肯定的。连一些外国学者也不例外。这当然会增强了我进一步探讨的信心。

我的想法究竟是些什么呢?

这里不是详细讨论这个问题的地方,我只能极其简略地讲一个大体的轮廓。我觉得,我们过去谈论中国文化,往往就事论事,只就中国论中国,只就眼前论中国。这样做的结果只能是像瞎子摸象一样,摸不到全貌,摸不到真相。我们必须把中国文化放在东方文化这个中等框架中,放在世界文化这一个大框架中,放在“上下五千年”的历史长河中,才能看到全面,看到真相。经过我多年的思考,我认为,从人类整个历史来看,全世界人民共创造出来了四个大的文化体系。所谓“大”指的是历史悠久、影响广被、至今仍然存在的文化体系。拿这个标准来衡量,我发现了只有四个:中国、印度、伊斯兰和欧美。其中前三个属于东方文化范畴,第四个属于西方。东西两大体系,有相同之处,也有相异之处,相异者更为突出。据我个人的看法,关键在于思维方式:东方综合,西方分析。所谓“分析”,比较科学一点的说法是把事物的整体分解为许多部分,越分越细。这有其优点:比较深入地观察了事物的本质。但也有其缺点:往往只见树木,不见森林。所谓“综合”就是把事物的各个部分联成一气,使之变为一个统一的整体,强调事物的普遍联系,既见树木,又见森林。普遍联系这一点是非常重要的,它完全符合唯物辩证法。

我浅见所及,东西文化的根本差异即在于此。

中国文化是东方文化的一个重要组成部分。要想了解中国文化,必先了解东方文化;而要想了解东方文化,必先了解中国文化。我姑且从中国文化中选取几个极其简单的例子,来说明我上面的观点。东方文化和中国文化,了解必须同时并进,相互对照,相互

比较,初时较粗,后来渐细,螺旋上升,终至豁然。

我想先从医药中举一个例子。人们都知道,西医和中医是完全不同的,两者的历史背景完全不同,发展过程也完全不同,因此,诊断、处方、药材等等都不一样。最明显的差别是大家所熟知的:西医是“头痛医头,脚痛医脚”,而中医则往往是头痛医脚,比如针灸的穴位就是如此。提高到思维方式来看,中医注重普遍联系,注意整体观念,而西医则否。

再拿语言文字来作一个例子。西方印欧语系的语言,特别是那一些最古老的如吠陀语和梵文等等,形态变化异常复杂,只看一个词儿,就能判定它的含义。汉语没有形态变化,只看单独一个词儿,你就不敢判定它的含义,必须把它放在一个词组中或句子中,它的含义才能判定。使用惯了这种语言的中国人,特别是汉族,在潜意识里就习惯于普遍联系,习惯于整体观念。

再如绘画,中西也是不相同的。许多学者,比如申小龙先生等,认为西画是“焦点透视”,中国画是“散点透视”。你看一幅中国山水画,可以步步走,面面观,“景内走动”,没有一个固定的焦点。申小龙还引用了李约瑟和普利高津的意见,认为汉民族有有机整体思维方式。

类似的例子还能够举出不少来,我现在不一一列举了。

从上面举的几个简单的例子中可以约略看出中国文化的特点。约而言之,这个特点可以归纳为普遍联系和整体观念。从“科学主义”的观点上来看,这未免有点不够“科学”,有点“模糊”。模糊是肯定的,但是这个“模糊”却决非通常所谓的“模模糊糊”、“一塌胡涂”、“不清不楚”等等,而是有比较严格的科学含义,它强调的正是普遍联系。今天世界上不约而同地出现了许多与“模糊”有关的新学说,什么“模糊数学”,什么“模糊逻辑”,又是什么“模糊语言”,如此等等,不一而足。连八十年代新诞生的一门新学科“浑沌

学”,也与“模糊”有一脉相通之处,它也强调普遍联系。所有这一切同我上面讲的东方文化的思维方式是“综合”是完全一致的。在一个新的世纪末到来之际,世界上出现了这样一些极为相似的新学说,足征世界上一些有识之士已经痛感西方的“科学主义”有点不灵了,必须改弦更张,另起炉灶,人类文化才能再向前发展,发展向一次更高的层次。

我的这一点想法,颇得到一些学人的赞同。在北京召开的《东方文化与现代化国际学术讨论会》上,我应邀发言,在被限定的极短的时间内,讲了我的看法。会议结束以后,一位日本大学教授专程来到我家,向我表示他的同意。他说,他特别欣赏我所说的西方文化只见树木不见森林那一个比喻。他也说,他将穷十年之力写出一部专著,并祝愿我能活那么久,能看到他的书出版。这当然给了我一些勇气和信心。我最近到南朝鲜访问,在社会科学院的一次座谈会上,我又谈了我的看法,一位大概是主张“全盘西化”的大学教授说:“我们韩国没有东方文化!”我在大吃一惊之余,举了几个我在汉城几个大学中看到的例子,说明那里是有东方文化的。那一位教授最后还是承认了我的看法。这当然也给了我一些勇气和信心。

但是,不管有多少人赞成我的想法,我毕竟不精于此道;亿而偶中,是可能的;亿而不中,又何尝不可能呢?我这一点粗略的想法,在可预见的时间内,无法用实践来证明。即使在非常长的时间内,也只能逐渐地通过世界文化的发展来验证。这一点我想是大家都能同意的。

既然如此,我为什么又这样剌剌不休地来絮聒呢?

理由就在眼前。一个人自己有了一点新的看法,而且又觉得它是可能站得住脚的,总希望能有更多的人理解。得到赞成,当然高兴;得到否定,也可以起他山之石的作用。我就是怀着这样的心

情，像一个传教士一样，一有机会，就宣传我的“上帝”。现在就是借写这篇序的机会，再絮叨一遍。

本丛书将近一百位的撰稿者中，我想，大多数是不知道我的想法的；即使有人知道，也不见得就同意我的看法。这样的情况是正常的，不这样才有点怪。反正我这一篇所谓总序只代表我个人的观点，我决无意强加于人。强加于人的做法是愚蠢的，也是绝对不能得逞的。百家争鸣，我只是一家。但是，既然序非写不可，而我从来反对写那种不痛不痒空话连篇的序，所以我就提出了我个人这个对中国文化的看法，以求教于真正的行家。有一点我是十分坚定的，看中国文化必须把它放在东方文化这个大框架内，放在世界文化这个更大的框架内，才能看得清楚。如果在时间和空间方面不能放开眼光，囿于积习，墨守成规，则对我们祖国的优秀文化，无论如何也是认识不清楚的。弘扬中华文化，发扬爱国主义，是我们每一个炎黄子孙的神圣的责任。这个任务光荣而又艰巨。我们之所以推出这一套丛书，只不过是想尽上我们的绵薄，承担我们应该承担的那一份任务。即使我们对中国文化、东方文化以及世界文化的特点认识不一致，那也丝毫不会影响我们的共同决心和责任感。我们每一位作者和电视录像的制作者，都会认真负责地从事自己的工作。我希望，我们的任务能够完成；我希望，我们的目的能够达到。是为序。

1991年6月26日

“高于自然”和“咏物言志”

——东西方思想家对某些名画评论的分歧

唐代大诗人兼画家王维有一幅名画“雪中芭蕉图”，是《袁安卧雪图》的一个组成部分，明代仍见于著录，后佚。此画在历代久负盛名，评论这幅画的著名学者颇不乏人。宋代沈括在《梦溪笔谈》卷十七《书画》中有一段比较完整的评论：

> 书画之妙，当以神会，难可以形器求也。世之观画者，多能指摘其间形象位置彩色瑕疵而已，至于奥理冥造者，罕见其人。如彦远画评，言王维画物多不问四时，如画花往往以桃、杏、芙蓉、莲花同画一景。余家所藏摩诘画《袁安卧雪图》，有雪中芭蕉，此乃得心应手，意到便成，故造理入神，迥得天意，此难可与俗人论也。

沈括的意思就是，在大自然中，雪与芭蕉不能同时并存，而王维偏偏画在一起，却又“造理入神，迥得天意”，令人觉不出矛盾。

沈括的说法影响深远，它被后人用来阐释“神似”胜过“形式”的理论。具体例子颇多，请参阅陈允吉《王维“雪中芭蕉”寓意蠡测》，见《唐音佛教辨思录》，1988 年，上海古籍出版社，页 1—11。这里不再引用。

到了当代，陈允吉教授对王维的诗画受佛教影响的问题，做了深入细致的探讨。他广征博引，不但引用了释典和中国学人的著

作,而且还引用了王维自己的著作。他引征了宋释惠洪《冷斋夜话》卷四《诗忌》一条:

> 诗者妙观逸想之所寓也,岂可限以绳墨哉!如王维作画,雪中芭蕉,法眼观之,知其神情寄寓于物,俗论则讥以为不知寒暑。

他认为,惠洪的思路是正确的,王维这一幅画确实是“妙观逸想之所寓”。但“寓”的是什么呢?惠洪没有明说,只暗示其中有佛教影响。陈允吉教授在这方面做了进一步的探索。他利用自己广博的学识和能发古人之覆的深入的洞察力,经过详细的论证,引经据典,最后得出了下面的结论:

> 综上所述,王维“雪中芭蕉”这幅作品,寄托着“人身空虚”的佛教神学思想。这种神学寓意的实质,不论从认识论或者人生观来说,都是体现出一种阴冷消沉的宗教观念,它的思想倾向是对现实人生的否定。一定的艺术形式,总是为一定的思想内容服务的。如果说“雪中芭蕉”确实在艺术上具有“不拘形似”的特点,那末,它同样也是服膺于表现其神学寓意而出现的。(上引书,页 10—11)

这结论是能令人信服的。这比沈括以及他的追随者的意见恢廓深入得多了。

写到这里,我一时心血来潮,忽然联想到《歌德谈话录》里谈到的一件事情。1827 年 4 月 18 日,歌德叫人取出登载荷兰大画师们的作品复制件的画册,特别把其中的一幅吕邦斯的风景画指给爱克曼(谈话的记录者)看。这一幅画画的是太阳正要落山的黄昏时

分的农村景色：有村庄，有市镇，有羊群，有装满干草的大车，有吃草的马，还有骡子和骡驹等等。这些都画得很好，没有什么问题。但是光线和阴影却出了问题：光是从对面的方向照射过来的，被照射对象的阴影投到画这边来。这也是符合自然现象的，没有注意和研究的必要。但是画中的一丛树却把阴影投到和看画者对立的那边去。结果是画中的人、兽、树丛等等，从两个相反的方向受到光照。这是完全违反自然现象的。然而爱克曼在最初却完全没有感觉到这个矛盾。等到歌德指了出来，他才恍然大悟。在这个节骨眼上，歌德说了一段很长的话：

> 关键正在这里啊！吕邦斯正是用这个办法来证明他伟大，显示出他本着自由精神站得比自然要高一层，按照他的更高的目的来处理自然。光从相反的两个方向射来，这当然是牵强歪曲，你可以说，这是违反自然。不过尽管这是违反自然，我还是要说它高于自然，要说这是大画师的大胆手笔，他用这种天才的方式向世人显示：艺术并不完全服从自然界的必然之理，而是有它自己的规律。

歌德接着说：

> 艺术家在个别细节上当然要忠实于自然，要恭顺地摹仿自然，他画一个动物，当然不能任意改变骨骼构造和筋络的部位。如果任意改变，就会破坏那种动物的特性。这就无异于消灭自然。但是，在艺术创造的较高境界里，一幅画要真正是一幅画，艺术家就可以挥洒自如，可以求助于虚构（Fiktion），吕邦斯在这幅风景画里用了从相反两个方向来的光，就是如此。

> 艺术家对于自然有着双重关系:他既是自然的主宰,又是自然的奴隶。他是自然的奴隶,因为他必须用人世间的材料来进行工作,才能使人理解;同时他又是自然的主宰,因为他使这种人世间的材料服从他的较高的意旨,并且为这较高的意旨服务。”

下面还有不少十分精彩的议论,我不再抄录了,请读者参阅朱光潜译《歌德谈话录》,1978年,人民文学出版社,页136—137。

为了细致深入地说明问题,我抄录得已经似乎太多了,但是我认为这是必要的。抄录歌德的原话,比我自己来阐释要好得多。

看了上面的故事,我想,谁也会立刻就发现,中国唐代王维的“雪中芭蕉”和德国19世纪歌德议论的荷兰大画家吕邦斯的风景画,虽然相距千余年,相去万余里,却有完完全全相似之处:都是违反自然的,都是在现实世界找不到的,然而却又都是让人觉得很自然的。

怎样来解释这个现象呢?

中国的评论家和西方的歌德采用的观点是截然不同的。中国评论家所采用的观点是——我想在这里借用陈允吉教授使用的一个现成的词儿——“咏物言志”,而歌德所采用的观点则是“高于自然”。为什么出现这种情况呢?我不想也没有能力去深究。我只是认为,从这一件小事上也可以反映出东西方评论重点的分歧:中国着重个人的“志”,也就是个人的思想感情,而西方的着眼点则是人与自然的关系。这种分歧是再明显不过的。这是不是也与东西方思维方式的分歧有关呢?我认为是的。

我对于文艺理论只能算是一个业余的爱好者,决不敢冒充内行。堂奥未窥,妄论先发,其不贻笑大方者几希矣。但是一个外行或者半外行的看法有时候会为真正的内行所忽略,他们往往能看

到内行视而不见的东西。这恐怕也是一个事实。真正的内行是“司空见惯浑无事”了,外行人却觉得新鲜。质诸方家,以为何如?

1991年7月26日

在孙子兵法与企业经营管理国际研讨会上的讲话

今天，我本来不准备讲话，因为天石同志已经代表中国东方文化研究会讲了话，我再讲就有点多余。可是张培俭、陆嘉玉同志一定要我讲几句。所以我就讲几句。

我是一点稿子也没有，一个字都没有。我现在想这样讲以下几个问题，那就是第一个，东方文化与西方文化；第二个，东方文化和西方文化的思想基础；第三个，文化是不是能够永存；第四个就是孙子兵法与企业管理以及现代战争。我没有稿子，也没有时间来考虑，可能讲得乱七八糟，希望大家原谅。

一、关于东方文化与西方文化

我在北京好多会上都讲过，也写过很多文章，有好多在座的同志们都听我讲话不止一 次了，所以我现在就不再原原本本从头讲到底。我现在讲一个大概，以证明我自己的看法。

人类历史共有几千年，四、五千年，人类历史许多国家共同创造的文化有四个大体系，这四个大体系也可以分为两个更大的体系：一个东方文化体系；一个西方文化体系。西方文化指的是什么呢？是指从希腊、罗马一直到今天的欧洲、美洲的文化，眼前的话就是资本主义文化，也叫作西方文化。其余的还有几个体系：中国的、印度的、伊斯兰的等合起来就叫作东方文化。今天讲东方文化

以中 国、日本、朝鲜为代表。这两个文化体系在历史上并不是哪一个文化独占领导地位,现在眼前看起来,这西方文化是统治世界的,电灯、电话、原子能、飞机,那没办法,我们也要学习,我们是要学习。主要问题就是西方文化,不是像有些人那样想的永远万岁千秋,那是不可能的。这文化现象呢,不是我的发明,根据英国一位很大的学者汤因比(Toynbee),历史学家,他发现文化有诞生、成长、发展、衰微、消亡这五个过程。任何文化也不可能万岁千秋,一部人类历史就证明了这个真理。汤因比的书叫《历史研究》,我们现在已有译本,一百多万字,三大本。你有兴趣的话可以看一看。

所以说文化不可能万岁千秋,这并不是我的发明创造,我是从别的地方抄袭来的。按我的想法呢,就是东方文化和西方文化在人类文化历史上是“三十年河东、三十年河西”。在中国汉唐时期,特别是唐代,当时的长安,就是现在的西安,是世界文化的中心,是经济中心。后来呢,大家知道,由于种种原因,我们东方衰落下来了,从资本主义兴起,西方文化占了统治地位,一直到现在。于是乎,有些人特别是西方人认为我的西方文化是万岁千秋,世界最好,你们应该都服从我。咱们国内的有些人也认为要全盘西化。我们说全盘西化这个想法,理论上站不住,事实上办不到。现在世界上没有哪一个国家是全盘西化的。大家知道,日本西化得很厉害,可是我到日本去过四次,据我观察日本的基础还是日本人本国的精神,他们把西方的科学技术学来了,可是他们的基本精神还是日本的。所以全盘西化呢,刚才天石同志讲了,这件事理论上讲不通,事实上办不到,接受全盘西化的想法,认为西方文化永远万岁千秋,这不符合辩证法。同时我们是相信辩证法的,辩证法认为一切东西都在变动,万岁千秋的是不可能的。所以我讲呢,就是从人类历史来讲,东方文化、西方文化是三十年河东、三十年河西。三十年河东汉唐时代应该是东方文化,明末清初随着资本主义的兴

起和侵略,欧洲文化兴起,到了今天一直是三十年河西。我在香港写过一篇文章,我讲未来的二十一世纪可能就是西方文化让位于东方文化的过渡。一个文化让位于另一个文化,这不是十年八年,一百年两百年能够做到的,二十一世纪只能是个开始。这是我要讲的东方文化与西方文化的关系,就是三十年河东、三十年河西。

二、思想基础

什么叫东方文化?什么叫西方文化?这个问题我自己考虑得比较多。我在许多会议上也讲过,东方文化的思想基础或思维方式是综合,西方文化的思想基础或思维方式是分析。这里有好多同志同意我这个看法。西方文化是讲分析,分析得很细,例如原子,是不是啊?原子已经很细还能分,越分越细。这样分析是不是有个底没有?现在哲学、物理学界有不同的看法。一种人认为,分析仍然可以往下分,另一种人认为不能总是分下去。现在呢,自然科学家就碰到了问题,从原子开始分析到层离子(夸克),到了层子再往下分就分析不下去了。现在世界最大的对撞机,对撞那个原子,也不能把那个层子给摧毁,看样子是分不下去了。如果层子给摧毁了,得到的还是层子的碎片,不是另外什么"子"。于是有人认为,到了顶了,这也很难说,自然科学和设备有关系,无论如何现在来说,到了层子再往下分就很难了。所以说,分析也不是绝对的。当然说有人讲庄子有一句话:"一尺之棰,日取其半,万世不竭。"这是数字概念,这个概念完全正确。每天取一半,总还有一半留下来,一百万年仍留下一半,当然是不竭了。我们现在讲的分析是个物理概念,它由层子往下分,分到多少年后,到 x 子 y 子我也不知道,它是物理概念,社会概念与物理概念不要混淆了。总而言之,西方的思想基础是分析,例如解剖,中国也有解剖,三国演义中华

佗不是也动手术嘛。中国不是不能解剖,而像西方这样子拿人体、拿兽来作分析,分析得很细不成问题,我们神经多少根、骨头多少块都搞得很清楚。西方科学家有些没有脑筋的科学家认为,这样分析是完全正确的,另一些西方挺用脑筋的有识之士认为这个不一定,如解剖兔子,解剖前它是活的,一动刀就死了,这就是局限,是不是?动了刀以后与活的兔子不一样,这是西方人自己讲的。实事来讲,解剖学一动刀子动物它就死了,所以西方分析总而言之据我的看法是有限制的。东方是综合的,什么叫综合呢?可以用两句话来表示:1.整体概念,2.普遍联系。现在我们常讲唯物辩证法,这两句话是合乎辩证法的,它有两个概念,一个是整体,一个是普遍联系,这是什么意思呢?例如,治病,中医和西医就不同,西医是头痛治头,脚痛医脚;中医就不,头痛治脚,脚上有很多穴位,可以通过针灸来扎各个部位,或者是用耳针,全身的神经集中在耳朵上。别的地方痛可以在耳朵上扎针来治疗。而这一点西医是做不到的。自己也得承认。最近我收到一封信,来自中国医科大学的,由于我发表这套言论由来已久,结果引起了"科学主义"者(即相信西方科学万能的人)给我写了匿名信,说我讲的那一套不行,现在人体经络还没搞清楚。实际上应该说我们是搞清楚了吧,扎针、针灸治病这不是讲经络吗?所以现在看起来这个问题不是那么简单,你讲西医是头痛治头他不承认,那没关系,真理愈辩愈明。因此我讲了一句话,我说是东方文化既见树木,又见森林,而西方文化只见树木,不见森林。这句话我在今年"东方文化与现代化"国际研讨会上讲的。我没想到讲后在日本得到了一个知己,那就是神户大学教授仓泽行洋。他听我讲了非常感兴趣,一定要到我家来谈。他说很同意我的说法,西方只见树木,不见森林的观点是完全正确的,后来仓泽行洋教授和我有来往,成为一位海外知己。我感到西方文化与东方文化之间的差别就在于思想基础,东方是综

合的,即整体概念、普遍联系,西方是分析的,即只见树木,不见森林,我们又见树木,又见森林。自从七十年代以来,西方一些有脑筋的人认为,西方文化不一定就会万岁千秋。所以,现在兴起一些新科学,即就是模糊学,模糊数学,模糊逻辑,模糊语言,模糊得一塌糊涂。模糊数学、模糊逻辑,模糊语言是有道理的。例如语言,我们自己讲话认为很清楚,实际并不很清楚,如说一个人好,但什么叫好,好到什么程度,我看谁也答不上来,是百分之百,百分之九十,百分之八十。所以语言本身具有模糊性,模糊语言就讲这个问题。当然不止这一个例子。模糊问题是客观存在的,在语言里面达到百分之百的清楚是不可能的,所以西方现在提倡模糊语言,模糊数学,模糊逻辑。有人在提倡混沌学,混沌这个词也不好听。混沌这个词是从《庄子》借来的。混沌学是自然科学,中国人介绍的,有一个翻译本,我看不大懂,不过里面的意思我懂了。模糊数学,模糊语言,模糊逻辑或混沌学,看起来模糊、混沌,实际上它里面的中心思想就讲整体概念,普遍联系。混沌学讲北京发生的事情影响到纽约,普遍联系嘛,是不是?隔着太平洋,隔着好几万里路,这是普遍联系。所以现在西方有脑筋的人,有识之士,感到西方那一套并不一定都是正确的,当然像我讲的到二十一世纪开始,东方文化将逐渐取代西方文化,这个还没有人讲过。当然说东方文化取代西方文化并不是说要将西方文化消灭掉,电灯也不要了、电话也不要了,人类创造的好的东西,健康的东西,只要对人类有用,我们全继承,不要满足,不要看不起我们自己。中国文化、东方文化有很优秀的地方。我们现在有些人眼睛看得很近。近几百年我们老是受人家的欺负,实际上不是,唐朝就不是这样嘛,唐朝李世民,按外国人讲,那是“天可汗”,他是世界统治者。因此我感觉到刚才天石同志讲了,民族虚无主义没有道理,完全没有道路,是贾桂思想。这个问题就讲这么多。

三、人类历史创造23或26种文化或者文明,是有历史根据的

每种文化都有诞生、成长、发展、衰微、消亡五个过程,这个过程是完全符合辩证法的,辩证法讲一定要动。文化或者文明,这两个词不好分,我也分不清楚。我们现在讲话对文化文明不好分,有时很清楚,有时又不清楚。如说一个人有文化,就通,而说一个人有文明就不通。总而言之,我讲,文化或者文明,不是永垂不朽的,是要变化的。到下个世纪,多少年,我不敢说,东方文化一定要取代西方文化,在继承科学分析的基础上要取代它。将来的人类文化将发展到更高的水平。现在"科学主义者"自己认为是真理,好多问题它解决不了。例如,去年从贵州来了一种"傩"文化,"傩"文化大家还是挺欣赏。"傩"文化中有好多现象,现在西方自然科学解释不了,我看了他们的录像,如烧开的油锅,油锅里的油,我不是学自然科学的,不知道是多少度,将手伸进去是不可能的。一滴滚烫的油滴在手上,还是很痛的,有人竟然把手伸进去拿东西,这怎么解释呢?西方自然科学解释不了。另外,铁板烧红了,赤着脚从铁板上过去,这个现象西方自然科学也解释不了,非把脚烧焦不可。所以,西方文化,科学主义者认为,可以解决一些问题,但有许多问题也解决不了,眼前的就解决不了(天石插话:特异功能嘛!),特异功能它就解决不了。我看呢,从21世纪开始,东方文化就要取代西方文化,这是我的想法,对于我这个想法,有些人反对,我刚才说了,中国的科学主义者来反对,外国的一些同行很欣赏,最近我接到了堪那里亚斯岛的一位教授来信,用葡萄牙文写的,很赞成我的想法。总之呢,我到处讲我的观点,我考虑了很多年了,觉得是有道理的。

四、东方文化与企业管理和现代战争

我们这个会是“孙子兵法与企业经营管理国际研讨会”，这个会议是在孙膑故里聊城地区召开的。这是我接触了一些材料，所作的结论，当然这仍是个学术问题。刚才天石同志也讲了，实际上呢，大家都知道，海湾战争是怎么取胜的。海湾战争在人类历史上恐怕是很少，这么大的一个战役，死了不到一百个人，怎么来的，大家看《参考消息》也看到了，美国总司令的名字叫施瓦茨科普夫，很难记，明白了意思就很好记，Schwarzkopf 即是“黑头”，这个人很有脑筋，他下令让美军学习《孙子兵法》，其实他的几招没有什么了不起，在中国军事科学中是司空见惯的，萨达姆把重兵摆在正面战场上，而施瓦茨科普夫则是以小部队佯攻，而把重兵迂回到伊军后面。切断了伊拉克与科威特的联系，最后也只达到了邓艾伐蜀，明修栈道，暗度阴平的水平，结果打了胜仗。刚打完的海湾战争，是当代最著名的战争，它证明了《孙子兵法》起了作用。据《参考消息》来讲（在座的有许多新闻记者同志）。“兵不厌诈”，打击对方虚弱的地方，避开强的地方，这是很简单的常识。就用了这几招，就把萨达姆上百万军队给打垮了。这样的垮在人类历史上没有过。《孙子兵法》，不但孙武，还有孙膑，今天我们在此讨论的是孙膑，一条条的不用讲了。最近张培俭同志、刘文学同志写了一本书，叫《战国兵家孙膑》就要出版了，里面讲了这个问题。孙武和孙膑这两个孙子，其基本思想就是整体观念、普遍联系，对不对请同志们研究。我举个例子，例如诸葛亮，大家都知道，诸葛亮打仗战无不胜，其实他也继承了孙武子、孙膑及中国古代人民在战争中获得的经验，这些都写在《三国志演义》里。波斯的书写成吉思汗，就讲成吉思汗当时不得了，是世界统治者。他的兵法从哪儿学的？是从

《三国志演义》中学的，张飞将柳条拴在马尾巴上，这条就了不得，因为张飞的兵很少，怎么会胜敌人呢？马尾巴拴上柳条来回跑，远处一看尘土飞扬，如百万大军。张飞是很粗鲁但很细致的。兵不厌诈，中国连儿童都会说，不懂兵不厌诈在打仗时，兵多也没用。我讲诸葛亮就是这个样子，他很符合孙子兵法精神，他还有整体观念，打仗牵扯到天、地、人，诸葛亮是知天时、识地利、知人和。例如借东风，掐指一算。哪一天刮东风，这倒不一定。诸葛亮没有天气预报机构，像现在的气象局，恐怕也说不准的。打仗的话不能光看眼前，既看眼前，又要看过去，还要看将来。从地理上来看，也是如此。

诸葛亮根据经验说某年某月某日一定要刮东风，火烧战船，当然上面说的掐指一算，是算不出来的。诸葛亮的作战经验就是体现孙子兵法的精神，体现整体概念。打仗要知天时、知地利、知人和。天、地、人这就是整体概念。《三国志演义》大家都看过，我认为《三国志演义》很有道理。最近看到《光明日报》讲毛主席读古书非常多，他对《三国志演义》评价很高。

中国是东方文化的代表，东方文化包括许多方面。刚才讲的一个是企业管理、一个是战争，当然不限于这两个方面。我感觉到弘扬东方文化的目的，不仅为了中国，是着眼于世界，把全人类的文化提高一步，若干年以后，东方文化一定会将人类的文化提高到更高的水平。

谢谢大家。

1991 年 9 月 16 日

作诗与参禅

诗与禅，或者作诗与参禅的关系，是我国文学史、美学史、艺术史、思想史等等中的一个重要问题。在一些与中国文化有关的国家，比如韩国和日本等等中，这也是一个重要的问题。我们甚至可以说，在东方文化中，这个问题也有重要的意义。因此，自来论之者众矣。

我于此道决非内行里手，只是喜欢涉猎一下而已。而且我的涉猎面虽广，却是浅尝辄止，一点也不够深入。仅就我涉猎所及，我发现，谈这个问题的典籍，一千多年以来，多得不得了。一直到今天，此风未息。论文专著，层出不穷。内容丰富，词彩动人，读起来令我如入山阴道上，目不暇接。但是，一旦掩卷沉思，则又似乎没有在脑海里留下多少东西，杂乱而浑沌，一点也不明朗。有的人钻研得很深；但是，人们如果想理出一点头绪，则又似乎抓不住一条纲，依然是杂乱而浑沌。这问题真有点像镜花水月，可望而不可即。我怅然懵然。记得西方某一位名人说过，读别人的书，就好像是让别人在自己脑袋里跑马。我让人在自己脑袋里跑马，次数之多，无法统计了。结果并没能跑出一个所以然来。我在怅然懵然之余，窃不自量力，索性让我自己在脑袋里跑一趟马，也许能跑出一点名堂来。既然不是内行里手，跑马难免跑出了圈子，跑入非想非非想中。好在精通此道的真正内行专家到处都有。我相信，他们会把我的马缰绳牢牢抓住的。

我想谈以下几个问题。

一　中国古籍中对诗禅关系的看法

作诗,这几乎是世界上所有的国家所共有的活动,而参禅则似乎只限于中国和同中国有文化渊源关系的少数几个国家。中国的禅宗,虽然名义上来自印度,实则完全是中国的产物。印度高僧菩提达磨被尊为东土初祖。据说当年灵山会上,如来拈花,迦叶微笑,师徒会心,灵犀一点。这种心法由迦叶传了下来,不知几年几代,传给了达磨。这故事本身就接近神话,印度和中国和尚编的那一套衣钵传承的几祖几祖,又是没法证实的。达磨带到中国来的"法",当然也就虚无缥缈。反正中国后来的禅宗,同后汉安世高等带进来的禅学,根本不是一码事。总之,禅宗是在中国兴盛起来的。严格地说,禅宗是在五祖弘忍以后才畅行,而大盛于六祖慧能(638—713年)。为什么单单在中国这块土地上,单单在中国的文化环境中,禅学才能兴旺发展?这个问题比较复杂,我在这里先存而不论。这篇论文写完时,读者也许能从字里行间得到答案。

在禅宗思想在中国兴起以前,中国的诗歌已经有了很长的历史。足证作诗与参禅没有必要的联系。但自禅宗思想流行以后,很多人都把作诗与参禅紧密地联系起来。这样的例子真正是举不胜举。我在下面只举出几个来,以便作三隅之反。

禅宗大盛于唐。初、中唐时期,许多大诗人受到禅宗的影响,在创作实践方面,援禅入诗,写了一些禅味极浓的诗。到了晚唐,在理论方面,有人又把诗与禅紧密联系起来。最著名的代表是司空图。他那许多著名的提法,什么"韵外之致"、"味外之旨"、"辨于味而后可以言诗"等等,是大家都熟悉的。司空图明确地认识到诗禅的一致。他这种以禅说诗的理论,对后世中国文艺理论的发展,有极大的影响。

到了宋朝,禅宗高度发展,广泛流行。士大夫谈禅成风。他们把诗与禅更加紧密地结合了起来。我举几个例子:

韩驹《陵阳先生诗》卷一《赠赵伯鱼》:

学诗当如初学禅,未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼,信手拈出皆成章。

吴可《学诗诗》,《诗人玉屑》卷一:

学诗浑似学参禅,竹榻蒲团不计年。直待自家都了得,等闲拈出便超然。

龚相《学诗诗》,《诗人玉屑》卷一:

学诗浑如学参禅,悟了方知岁是年。点铁成金犹是妄,高山流水自依然。

戴复古《论诗十绝》,《石屏诗》卷七:

欲参诗律似参禅,妙趣不由文字传。个里稍关心有悟,发为言句自超然。[1]

这样的例子还很多,不再抄列。这里讲的大半是,参禅学诗都要下功夫,“功到自然成”,一朝悟透,诗句便能超然。至于禅的内容,基本上没有涉及。

钱钟书《谈艺录》[2]中,也引了许多关于诗禅关系的例子,并发表了很精辟很深刻的意见。请读者自行参阅 ,不再抄录。

唐宋时代开始的有关诗与禅的意见一直对后代文艺理论的发展以及诗歌的创作,起着广泛而深入的影响。我们甚至可以说,在中国文艺理论史上,如果没有援禅入诗的活动,中国诗歌的创作和理论,将会是另一种样子,其重要性可想而知。

二 诗与禅的不同之处

上面引证的唐宋诸家学说,都把诗与禅相提并论。其中必有道理,这是完全可以肯定的。诗与禅必有共同之处,这也是完全可以肯定的。在对共同之处作细致的分析之前,我认为有必要先对二者不同之处稍加阐述,这能够加深对共同之处的理解。

从表面上来看,诗与禅的不同之处,是非常明显的。禅宗最初是主张"不立文字"的。这其实是继承了佛家的传统。从历史上来看,释迦牟尼时代,文字还不流行。印度古代,包括婆罗门教在内,师徒都是口口相传。最初既无抄本,当然更谈不到印本。到了很晚的时候,印度教徒还不允许把他们的圣经宝典《吠陀》排印出版。佛教大藏经里面,有几部讲佛祖生平的经,讲到他年幼时学习了多少多少"书"(文字)。这些经都是晚出的,不代表释迦牟尼时代的真实情况。佛陀不重文字,经中屡有记载,如《大方广宝箧经》卷上云:"不著文字,不执文字",等等[3]。所以我说,禅宗"不立文字",是继承了印度佛教传统。后来禅宗却从"不立文字"发展成为"不离文字"。这又是为什么呢?这是一个颇为微妙的问题。下面我还会谈到。

禅是这样,诗则不同。钱钟书说:"了悟以后,禅可不著言说,诗必托诸文字[4]。

这就是诗与禅的不同之处。

三　诗与禅的共同之处

这是本篇论文讨论的重点。

作诗与参禅本来是两种迥乎不同的活动。我在上面已经说到,在禅宗兴起以前,中国诗歌已有极长的历史。在欧美国家,没有什么禅宗,也都有杰出的诗歌创作。可见诗与禅并没有必然的联系。但是在中国,在禅宗兴起和流行以后,在某些诗人身上,诗和禅竟变得密不可分。原因何在呢?这是一个非常有趣但又并不很容易回答的问题。我先笼统说上几句。禅宗的理论和实践进入中国诗,是同佛教思想进入中国哲学,几乎是同步的。二者都是滥觞于两晋南北朝,初盛于唐代,大盛于宋代。原因是明显的。佛教入华以后,给中国人提供了一个观察宇宙和人生的新角度,使人耳目为之一新。立即接受下来了。这种解释迹近常识,似乎可以不说;但是不说又似乎不行。不说则很多现象无法讲清楚,诗与禅就属于这一类。说完了这个笼统的解释,还有很多细致深入的解释要去做。可是这决不能毕其功于一役。在下面的论证中,很多地方都会碰到这种解释,要请读者自己去心领神会了。

对于诗与禅的共同之处,过去的中国诗人和学者和今天的中国诗人和学者,都发表了许多精辟的见解。一言以蔽之,他们发现,诗与禅的共同之点就在“悟”或“妙语”上。我举两个当代的造诣精深的学者的意见,以概其余。第一个是钱钟书。他在《谈艺录》二八《妙悟与参禅》这一节中说:

> 夫“悟”而曰“妙”,未必一蹴即至也;乃博采而有所通,力索而有所入也。学道学诗,非悟不进。或者不好渔洋诗,遂并悟而非之,真因噎废食矣。高忠宪《困学记》云“平日鄙学者张

> 皇说悟,此时只看作平常,自知从此方好下功夫耳。”陆桴亭《思辨录辑要》卷三云:“凡体验有得处,皆是悟。只是古人不唤作悟,唤作物格知至。古人把此个境界看作平常。”按刘壎《隐居通议》卷一论悟二可参阅。又云:“人性中皆有悟,必功夫不断,悟头始出。如石中皆有火,必敲击不已,火光始现。然得火不难,得火之后,须承之以艾,继之以油,然后火可不灭。故悟亦必继之以躬行力学。”

下面还有非常精彩的意见,文长不具引。请读者自行参阅。钟书君的意见是切中肯綮的。我觉得陆桴亭认为“人性中皆有悟”,就有禅宗色彩。

第二位学者是敏泽。他在《中国美学思想史》[5]中写道:

> “禅”与“悟”宋代禅宗广泛流行,士大夫知识分子谈禅成风,以禅喻诗成为风靡一时的风尚。其结果是将参禅与诗学在一种心理状态上联系了起来。参禅须悟禅境,学诗需悟诗境,正是在“悟”这一点上,时人在禅与诗之间找到它们的共同之点。

敏泽的意见也是切中肯綮的。钟书君与敏泽异曲同工,一脉相承,都说到了点子上。我自无异议。

但是,我总还感到有点不满足。他们讲“悟”或“妙悟”,只讲了这一种思维活动,好像是一个没有宾语的不及物动词。这似乎有点空,需要补充一下,才能显得完整而切实。我觉得,至少有两个问题需要我们回答:

第一,什么叫“悟”?

第二,“悟”到了什么东西?

这都是相当重要的问题。据我涉猎所及,好像还没有哪个学者明确而完整地提出这样的问题,回答也就更谈不到。我现在不自量力,试着来回答一下这两个问题。

先谈第一个问题。《说文》:“悟,觉也。从心,吾声。”这说明,这个字是中国早就有的。可是自从佛教传入以后,在汉译佛经中,“悟”就变成了一个佛教术语,被赋予了以前不可能有的含义。从根本上来解决问题,我们先看一看,在梵文和巴利文中与汉文“悟”字相当的是些什么字。归纳起来,梵文和巴利文约略有三个动词与“悟”字相当:

第一个是√budh,前面可以加上词头 pra 等等,意思是“醒”、“觉”、“悟”;

第二个是√vid,前面可以加上词头 saṃ 等等,意思是“知道”;

第三个是√jñā,前面可以加上词头 ā 等等,意思是“知道”。

其中以第一个√budh 为最重要。汉译“佛陀”,在梵文和巴利文中是 buddha,是√budh 的过去分词,意思是“已经觉悟了的人”,“觉者”,“悟者”。佛祖就是一个“觉者”、“悟者”。可见这个“悟”字的重要意义。我的第一个问题:什么叫“悟”? 答案:这就叫“悟”。

第二个问题:“悟”到了什么东西? 必须同上面说的这些东西联系起来,才能给予准确的答案。光是“悟”,决不能成佛,必定是“悟”到了什么重要的真理,才能成佛作祖。这是一个至关重要的关键。回答要分成两个层次:一个是小乘层次,算是低层;一个是大乘层次,是高层。释迦牟尼坐在菩提树下金刚座上,大彻大悟,成了佛。他悟到的当然还是小乘的真理。内容是什么? 虽然他没有明说,其实还是颇为清楚的。他成佛后在鹿野苑首转法轮,讲的应该就是他不久前悟到的真理。关于首转法轮,各种语言的佛经上有大量的记载,说法虽不尽相同,内容基本上是一致的,其可靠性毋庸过分怀疑。为了把初转法轮的内容比较详尽地介绍出来,

我从唐天竺三藏地婆诃罗译的《方广大庄严经》卷十一《转法轮品》中把如来说法的内容抄在下面：

> 如来于初夜时，默然而过。于中夜分，安慰大众，令生欢喜。至后夜已，唤五跋陀罗而告之言：汝等应知，出家之人有二种障。何等为二？一者心著欲境而不能离。是下劣人无识凡愚，非圣所行，不应道理，非解脱因，非离欲因，非神通因，非成佛因，非涅槃因。二者不正思惟，自苦其身而求出离。过现未来皆受苦报。比丘！汝等当舍如是两边。我今为汝说于中道。汝应谛听，常勤修习。何为中道？正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念 、正定。如是八法名为中道。
>
> 佛告诸比丘：有四圣谛。何等为四？所谓苦谛、苦集谛、苦灭谛、证苦灭道谛。比丘！何等名为苦圣谛？所谓生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五盛蕴苦、如是名为苦圣谛。何等名为苦集圣谛？所谓爱取有，喜与贪俱，悕求圣乐。如是名为苦集圣谛。何等名为苦灭圣谛？所谓爱取有，喜与贪俱，悕求圣乐，尽此一切。如是名为苦灭圣谛。何等名为证苦灭圣谛？即八圣道，所谓正见，乃至正定。此即名为证苦灭圣道谛。[6]

初转法轮的内容，大体上就是这个样子。后来初期佛教教义被归纳成三句话，称之为“三相”或者“三法印”：诸行无常，诸法无我，一切皆苦。释迦牟尼首转法轮，这三个法印几乎都包括在里面了。其中的“诸法无我”，是佛教重要教义，是佛教与婆罗门教斗争的重要武器。“无我”，梵文叫 anātman，意思是所谓“我”（ātman）是并不存在的，它是由初转法轮中讲到的五盛蕴（色、受、想、行、识）组成的，是因缘和合的产物，没有实体。这是释迦牟尼在菩提树下悟到

的真理。佛教僧侣以及居士,如果想悟到什么东西,他们首先必须悟到“无我”。事实上中国人确已悟到“无我”了,比如徐增《唐诗解读》卷五说:“行到水穷处,去不得处,我亦便止,倘有云起,我便坐而看云起,坐久当还,偶值林叟、便与谈论山间水边之事。相与留连,则不能以定还期矣。于佛法看来,总是无我,行无所事。行到是大死,坐起是得活,偶然是任运,此真好道人行履,谓之好道不虚也。”[7]这是徐增对王维《终南别业》那一首著名的诗的解释。我认为是抓住要领的。

总之。我认为,要讲“悟”到什么,首先要悟到“无我”。[8]

但是,仅仅悟到这个程度,还是很不够的。佛教从小乘开始,随着社会的前进,逐渐向大乘过渡。大乘最根本的教条,从信仰上来说,是菩萨思想,要广渡众生,比起声闻乘来,要广大得多了。在教义方面,这表现在最早出现的《般若经》中。《般若经》的主要思想是,法无自性,即所谓法空的思想。“空”,梵文原文是 śūnya,意思是“空虚”。许多大乘的重要经典,如《法华》、《华严》等等,其主要思想都是建立在般若基础上的。所谓“般若性空”者即是。我在这里没有可能详细介绍大乘中观派、瑜伽行派的共同点和不同之点。不管是所谓“空宗”,还是所谓“有宗”,其根本教义都是讲空。中观派讲空讲得过了头,连“佛性”,“真如”等等都想空掉。这动摇了大乘的信仰基础,因此有宗就出来加以纠正或者补充。他们之间没有根本矛盾。

什么叫“空”呢?《中论》第二十四品说:“众因缘生法,我说即是空。亦为是假名,亦是中道义。”“法”,指的是事物。一切事物都是因缘生成,本身是不存在的,所以称之为空。佛家这一套烦琐哲学,同我现在要讨论的东西,没有多么重要的关系,姑且置而不论。

总之,要讲悟,悟到了“无我”,还不够,必须再提高一步,要悟

到“空”。

我在上面回答了我提出来的两个问题:什么叫“悟”?“悟”到了什么东西?“悟”,同释迦牟尼在菩提树下悟得真理,是一脉相承的。悟得的东西低层次的是“无我”,高层次的是“空”。禅宗的思想基础是大乘空宗。因此悟空对中国禅僧和禅学诗人,是至关重要的。

中国禅宗的几个祖师爷所悟得的,也就是这个空。我从五祖弘忍和六祖慧能谈起。我现在根据《坛经》把他们两人一段公案简略地介绍一下。(六)上座神秀题偈:

身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。

(七)五祖念了偈以后,对神秀说:“汝作此偈,见即未到,只到门前,尚未得入。”对他是不够满意的。(八)惠能是不识字的,也作了一偈,请一解书人题在壁上:

菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净[9],何处有尘埃?

又偈曰:

心是菩提树,身为明镜台,明镜本清净,何处染尘埃?

五祖认为慧能悟道,便把衣钵传给了他,并且说:“法以心传心,当令自悟。”神秀和慧能的两偈,其区别一看便知:神秀悟空悟得不够。

“无我”的思想,“空”的思想,一旦渗入中国的诗歌创作,便产生了禅与诗密不可分的关系。禅与诗的关系是相互影响的,相互

起作用的。正如元好问在《赠嵩山隽侍者学诗》中所说的:“诗为禅客添花锦,禅是诗家切玉刀。”[10]

四　禅与中国山水诗

禅与诗的密切联系首先或者主要表现在山水诗上。

为什么会产生山水诗呢?(我觉得,山水画的出现也与此有关。)

悟“无我”或者悟“空”,最好要有两个条件:一个是主观条件,指的是心灵中的悟解;一个是客观条件,指的是适当的自然环境,以远离尘嚣的山林为最理想。身处闹市也不是不可以静悟。陶渊明的诗:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏。”陶渊明是受道家思想影响的人。他也许有自己的一套修养方法,这里暂且不谈。佛家的禅僧或者接受参禅思想的诗人,据我的观察,有一套不同的办法。他们往往遁入深山野林最寂静,不受尘世干扰的地方去静悟。中国古诗说:“天下名山僧占多”,正表示了这种情况。但是,佛教初入中国的时候,并不是这个样子。传说是中国最早的佛寺白马寺,建筑在洛阳城外,并不在山中。[11]后来仍然有这城市中建庙的习惯,《洛阳伽蓝记》中记述的寺院,几乎都在城内。一直到了唐代,长安城中的寺院还是很不少的。此风流传,至清不衰。可见佛寺并非一定要建在山上。但这只是事情的一个方面。可能从晋代起,山林中建庙的风气就开始了。从此就开始了名山与名刹互相辉映的局面。中国的禅宗初祖达磨于梁武帝时期(六世纪前半)来华以后,在洛阳他不住在白马寺,而住在嵩山中的少林寺,可以透露个中消息。

既然讲到达磨,我索性把达磨的禅法以及大小乘禅法的区别也简略地介绍一下,以利于对中国禅宗的了解。禅,在印度有其根

源,梵文是 dhyāna,巴利文是 jhāna,音译为"禅",原意是"冥想",英文叫 meditation。我在上面已经说过,传到中国来以后,汉末安世高的禅法属于小乘,与属于大乘的禅宗的禅法完全不同。小乘禅法有所谓色界四禅和无色界八定之说。"四禅"指的是静坐冥想时精神统一的四个阶段,梵文称之为 dhyāna-catuṣṭaya。为了把这一点说明白,我举一个具体的例子。释迦牟尼在临涅槃前,坐双树间进入禅定。《长阿含经·游行经》中说:

> 是故比丘!无为放逸。我以不放逸故自致正觉。无量众善,亦由不放逸得。一切万物无常存者,此是如来末后所说。于是世尊即入初禅定,从初禅起入第二禅,从第二禅起入第三禅,从第三禅起入第四禅,从四禅起入空处定,从空处定起入识处定,从识处定起入不用定,从不用定起起入有想无想定,从有想无想定入灭想定。

然后又倒转回来,从灭想定转到第一禅,又从第一禅依次回到第四禅,"从第四禅起,佛般涅槃。"[12]小乘禅定大体上就是这个样子。

综观释迦牟尼的一生,他并没有号召和尚普遍坐禅。有人说:"佛教在印度流传的时期,便提倡居山林坐禅。"[13]这是一种误解。灵鹫峰同佛祖有点关系,它只是王舍城附近的一座山峰。释迦牟尼对它并无偏爱。所谓灵山,到了大乘时期才屡见于佛典。常说的"灵山会上,如来拈花,迦叶微笑",这是大乘捏造的。可能与大乘起源有关。这是一个很有趣的问题,这里暂且不谈。事实是,释迦牟尼成佛以后,到处奔波游行,弘宣大法。讲的不外是四圣谛、八正道、十二因缘等等。禅法还根本没有。在印度,开凿石窟,雕塑佛像,是晚起的事情。一直到后来,也并不提倡在山林中修建寺庙。"天下名山僧占多"的现象,在印度是没有的。玄奘游学的那

烂陀寺,有悠久的历史,有崇高的地位。也是建筑在大平原上的。

我现在再回头来谈小乘禅与大乘禅的问题。根据汤用彤的意见,汉晋流行之禅法,大别有四:一曰念安般;二曰不净观;三曰念佛;四曰首楞严三昧。[14]其中一二属于小乘禅,三属于净土教,四是大乘禅。达磨的禅法属于大乘。达磨主顿悟,而在中国首倡顿悟者为竺道生,他们之间有一脉相承的关系,这是很自然的。达磨所修大乘禅法,名曰壁观。《灯录》引《别记》云:达磨教禅宗二祖说:"外息诸缘,内心无惴。心如墙壁,可以入道。"[15]达磨大概认为,修这样的禅,最好远离尘世,因而不住在洛阳城内,而遁隐嵩山少林寺。达磨之后,二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能,连神秀在内,都提倡独宿孤峰,端居树下。三祖僧璨"隐思空山,萧然静坐"。四祖道信唯山林是讬。五祖弘忍提倡"栖神山谷,远避嚣尘",等等[16],由此可见,坐禅与山林的关系是多么密切。

我现在举一个具体的例子,来说明大乘顿悟与山林以及与山林有密切联系的山水诗的关系。这个例子就是谢灵运。

我们决不能说,谢灵运属于禅宗,因为禅宗初祖达磨在梁武帝时期(六世纪前半)来华活动,而谢灵运则是生活在 385 年至 433 年,比正式禅宗的建立要早很多年。但是禅宗思想决非一夜之间就从地里钻出来的,而是有一个长久的潜伏期。因此,如果说谢灵运的思想和行动有与后来的禅宗相通之处,那是符合实际情况的。

古今文艺理论家和文学史家都认为,晋宋之际在中国文学发展史上出现了一个很大的变化,这就是两晋的"玄言诗"为"山水诗"所取代。这并不是说,"玄言诗"一下子就消失了。那是不可能的。这是一个渐变的过程。无论如何,这个变化是极为显著的。刘勰在《文心雕龙·明诗》中说:"宋初文咏,体有因革,庄、老告退,而山水方滋。"山水诗的开创者又是集大成者就是晋宋之际的谢灵

运。

为什么独独一个虔信大乘空宗顿悟说,曾协助僧人们翻译整理《大般涅槃经》,显然学习过梵文,对梵文悉昙章有精深研究的谢灵运会成为山水诗的开路人呢?再从后来的,至少是唐代和宋代的许多山水诗人都与禅宗有密切联系这一点来看,佛教的顿悟与山水诗之间有一脉相通之处,就很显然了。

山水诗的形成,其原因决不止一端。对于这个问题,蒋述卓发表了一些很好的意见。归纳起来,约有以下几点;第一,山水在此时已作为人类独立的审美对象而进入文学艺术领域;第二,玄学与佛学思辨性的理论及其方法给山水诗的产生提供了深厚的理论基础;第三,佛教在印度流传时期,便提倡居山林坐禅。这一点与实际情况不符,我在上面已经谈到了;第四,由对本体的探究与追求,也引发出了玄佛二家对自然山水理想寄托的契合,等等[17]。因为这在中国文学史上是一个比较重要的问题,所以论之者极众,学说五花八门,我在这里不一一列举了。

下面专谈谢灵运。

谢灵运是中国文学史上一个相当重要的诗人。他信佛[18],写过一些关于佛教的文章,诗文中有佛教思想,更是非常明显的。他有时候把儒家经典同佛典相比,认为“必求性灵真奥,岂得不以佛典为指南耶?[19]沈约《宋书》为灵运立传(《列传》第二十七)。《传》中讲了一些他信仰佛教的情况,也讲到他对山林的爱好。“遂移籍会稽,修营别业,傍山带江,尽幽居之美。”这一点同唐代虔诚奉佛的王维完全一样,很值得注意。沈约把谢灵运的《山居赋》完整地收入《传》中。《赋》中讲到佛,讲到山水,讲到招提(佛寺)。谢灵运用了很多佛经典故,并自己注出出处。他“钦鹿野之华苑,羡灵鹫之名山”。注:“鹿野,说四真谛处。灵鹫山,说《般若》、《法华》处。”这说明,谢灵运精通佛典,相信的是大乘空宗的《般若》和《法华》。

我在上面提到灵鹫山与大乘的关系。这里又提供了一个证明。《赋》中还说:“安居二时,冬夏三月。远僧有来,近众无缺。法鼓朗响,颂偈清发。”可见山中迎远僧,邀近众,击法鼓,做佛事之热闹情况。总之,《山居赋》充分体现了谢灵运信佛教,爱山水的心情。

谢灵运同佛教的关系还不止这一些。

谢灵运对梵语有研究。他对悉昙藏,对梵汉音训都有湛深的研究,对梵文字母的数目,更有自己独到的见解。日本僧人安然撰《悉昙藏》,引用了很多谢灵运的话。我从第一卷中引一条:

> 谢灵运云:诸经胡字,前后讲说,莫能是正。历代所滞,永不可解。今知胡语而不知此间语,既不能解。故于胡语中虽知义,不知此间语亦不能解。若知二国语,又知二国语中之义,然后可得翻译此义,以通经典。故睿法师昔于研采经义,又至南天竺国,经历年岁,颇了胡语。今就睿公是正二国音义,解释中胡字晓然。庶夫学者可无疑滞,粗为标列在后,差可推寻云尔也。[20]

此事又见于《佛祖统纪》二六《僧睿传》[21],参看《高僧传》七《慧睿传》。可见谢灵运对佛经梵语确是下过一番功夫。对十四音,谢灵运也有自己的看法[22]。

谢灵运还自己在山中修建佛寺。《佛祖统纪》五三说:“谢灵运于石壁山建招提寺。[23]谢灵运可以说是集佛典顿悟、作山水诗、于山中建寺这三件有联系的事情于一身。

因此,在他的山水诗中大量地反映出他那佛教思想,特别是般若空观的思想。关于这个问题,过去很多学者做过很精彩的分析,比如说,赖永海的《佛道诗禅》页 143—145;蒋述卓的《佛经传译与中古文学思潮》页 76—77。我在这里不一一具引。此外还有很多

书谈到这个问题,都请读者自己去翻阅吧。我只想指出几个例子。在《佛影铭序》中,谢灵运说:"我无自我,实承其义。尔无自尔,必祛其伪。"我在前面讲要"悟"什么东西的时候,曾说,首先要悟"无我",这是佛教最根本的教义之一,后来的"空"可以说是它的发展。在这里,谢灵运说到"我无自我"。正是禅宗初步的"悟"。当然其他所有的僧人,都必须相信"无我"。不过从谢灵运笔下看到"无我",觉得决非偶然而已。过去讨论谢诗与顿悟之间的关系的学者,曾举出了许多谢诗的名句。我个人觉得,谢灵运脍炙人口的名句"明月照积雪",写的是白茫茫一片空濛的景象,也可以归入反映他般若性空思想的诗句之中。甚至他那名闻千古的"池塘生春草",倘若从佛教顿悟的观点上来加以解释,不也可以发前人未发之覆吗?

对于谢灵运的诗,要谈的还很多。限于篇幅,我就不再细谈了。总之,谢灵运是在禅宗建立和流行以前把大乘般若性空思想与山水诗结合起来的集大成者,对以后中国文学的发展有深入持久的影响。

到了唐代,禅宗已经建立起来,并且广泛地流行开来。山水诗的创作达到了空前的——也许是绝后的吧——水平。此时大家辈出。王、孟、韦、柳的山水诗彪炳千古。其中的魁首当然是王维。他酷爱山水,虔信佛教。他的辋川别墅同谢灵运的别业,几乎完全是一模一样。这反映了他们之间的共同信仰与共同爱好,王维诗中所悟到的"无我"和"空",较谢灵运诗中悟到的更鲜明,更深刻,更普遍。原因很简单:谢灵运时代禅宗还没有创立,而到了王维时代,则禅宗已大行于天下。对于王维的山水诗,古今学人论之者众矣。尽管意见不完全相同;但是都把王维的山水诗同禅悟联系起来。这些意见我不再重复。我只推荐几本我手头有的书,这些书都是最近若干年出版的。这些书是:林庚《唐诗综论》,1987 年,人

民文学出版社;[24]陈贻焮《论诗杂著》,1989年,北京大学出版社;陈允吉《唐音佛教辨思录》,1988年,上海古籍出版社;陈铁民《王维新论》,1990年,北京师范学院出版社。以上诸书可供对此问题有兴趣者参考。

在唐代著名的山水诗人中,除了王维外,比较信仰佛教的还有柳宗元。在他的诗中也表现了同样的悟空的情趣。至于王维的好友孟浩然,他虽然不明显地归依佛教,诗中情趣颇有与王维相似之处。韦应物也可以做如是观。

到了宋代和宋代以后,山水诗仍然存在,山水诗与佛教禅悟的关系也依然存在。我在这里不详细谈了。我只想补充几句关于中国山水画的看法。我觉得,中国山水画的产生与发展,与中国山水诗的发展,基本上表现出同一规律。王维"诗中有画,画中有诗",是一个再好不过的例子。

五　言意之辨

我在上面讲了四个问题,重点是诗与禅的不同之处和共同之处。我大胆地提出了什么叫"悟"?和"悟"到了什么东西?这样的问题,并给予了解答。我用自己的看法解释了诗与禅的关系,特别是禅与中国山水诗的关系,自认还能自圆其说。但是诗与禅的根本问题依然存在,还没有得到解决。进一步加以探讨,是不可避免的。我并非此道专家,但是对此道的文献却确实阅读了不少。可惜的是,就我浅见所及,没有发现哪一个是搔着痒处的。我不揣谫陋,自己再大胆一下,提出一个看法,以求教于方家。

简而言之,我的看法是,要从言意之辨谈起。

(一)言意之辨

言和意的关系,是几千年来困惑着中外许多大哲学家、大文学家,还有其他许多什么家的一个哲学、文学、心理学等等方面的重要问题,一直到今天也还没有得到真正的解决。所谓“言”,指的是人类的语言文字;所谓“意”,内涵颇为复杂。举凡人类的内心活动,感觉和知觉,思维和想象,情绪和情感,等等,都属于“意”的范畴。人们内心的审美经验,也属于这一类。这一些内心的活动,想要表达出来,手段可以有很多,音乐、舞蹈、绘画、雕塑等等都是,但是最普通最重要的则是语言文字。所有这一些手段,特别是语言文字,都不能完整地把“意”表达出来,总有不少的距离,于是来了矛盾,来了困惑,产生了“言意之辨”的难题。

中国古代老子和庄子已经发现了这个问题。老子说:“道,可道,非常道;名,可名,非常名。”不是说道不总是可道的吗?庄子说:“筌者所以在鱼,得鱼而忘筌。言者所以在意,得意而忘言。”这话说得非常清楚了。哲学家的话比较朴实。到了文学家、文艺理论家笔下,问题依然,说法却有了变化;说理的成分少了,描绘的成分增加了。中国古代文论中很有影响的“意境”或“境界”和形象的问题,也与此有关。把意境形象化,就产生矛盾。唐皎然的《诗式》讨论了这个问题。他所说的“采奇于象外”,“文外之旨”等等,可见一斑。司空图的《诗品》中碰到了同样的问题。他所说的“超以象外,得其环中”,含义相同。人们常争论的“形似”与“神似”的问题,归根结蒂,也产生于把人们心中的“意”如何外化,如何形象化的问题。王渔洋最欣赏的“不著一字,尽得风流”八字,说明他倾向神似,反对形似。也说明,他认为字的作用是极其有限的。宋代严羽的《沧浪诗话》,是以援禅入诗著名的。他大概在作诗与参禅中也遇到了言不尽意的麻烦。他不用或者没有能力用说理的或者叙述

的方式来表达,而是采用了一些形象化的,美妙无比的比喻来表示,比如,他认为诗的妙处在于"不可凑泊,如空中之音,象中之色,水中之月,镜中之像",在于无迹可求,在于言有尽而意无穷。唐人戴叔伦也发表了类似的看法:"诗家之景,如蓝田日暖,良玉生烟,可望而不可置于目睫之间。"禅家所说的"羚羊挂角,无迹可求",也是这个意思。他们还说什么"言语道断","不立文字"等等,含义也一样。

类似的例子还可以举出很多很多来,看来用不着再一一列举了。诗人与禅客悟到了一些东西;但是,正如俗话所说的,好像是在茶壶里煮饺子,肚子里有,只是说不出来。原因究竟何在呢?

诗人与禅客,或者作诗与参禅,从表面上来看,是两种性质不同的活动。但是,既然共同点在一个"悟"字上,则所悟到的东西必有共同之处。作诗的"悟",有技巧方面的问题;但是,更重要的是,与参禅一样,悟到的是"无我",是"空",是内容方面的东西。这些东西都是虚无缥缈的,抓不住看不到的。过去中外都有人企图加以解释,都有点似是而非。我现在想尝试着从言意的关系上来解决这个问题。最近由于一个偶然的机会,陶东风同志把他所著的《中国古代心理美学六论》[25]送给了我,读了其中的一论:《言意论》,觉得茅塞顿开。他结合中国的传统理论,利用了西方当前的一些理论流派的说法,对言意关系这个古老的问题,作出了崭新的解释,持之有故,言之成理,读之耳目为之一新。我现在就基本上根据陶东风的叙述,加上我自己的一些想法,来阐释一下作诗与参禅的问题。

所谓"意",我在上面已经稍有解释,其内容并不像一般人想象得那样简单。人类意识经验是有不同的层次的。弗洛依德把它分为意识、前意识、无意识三个层次。人类经验中那些处于明确、简单的意识层次上的经验,与语言的关系比较紧密,较易传达,因而

少有“言不尽意”的现象。但是那些飘忽不定、朦胧模糊、来去无踪的下意识、无意识的经验,则难以用言语来表达。有一种“非语言的思维之流”,这也是事实,无法否认。人们常说的“形象思维”,也表示类似的东西。理性的科学思维离不开语言,而一些转瞬即逝的印象,一股潜意识流程,则可以超语言而存在。

陶东风还引用了拉康的理论。拉康认为语言结构和人的意识结构、人格结构之间有一种对应,图示如下:

$$\frac{\text{能指(S)}}{\text{所指(S)}}=\frac{\text{表层}}{\text{深层}}=\frac{\text{显梦}}{\text{隐梦}}=\frac{\text{意识}}{\text{无意识}}=\frac{\text{超我}}{\text{本我}}$$

语言的操作相当于梦的操作。语言的表层即能指的字面意义,仅是人的心理活动的表层,深层的所指则隐藏不见。在表示的符号(能指)和被表示的意义(所指)之间,其关系仅仅是一种暗示,甚至毫无关系。被表示的东西总是作为“言外之意”而不能直接把握。[26]审美经验非常接近无意识、隐梦、深层经验。“言不尽意”的产生根源,即在于此。

陶东风引用的理论,粗略地说,就是这样。我认为,这样的理论是能够解决言意关系所产生的矛盾问题的。陶东风说:“普通的感官知觉是人类认知活动中的知觉,它满足于认识事物的不变的共同的特征,与此相对应的普通语言也就有了意义的相对稳定性、单一性和清晰性;而审美的知觉经验则是无限复杂和丰富的,语言无论如何是无法穷尽它的。这一方面导致文学家为此而创造另一种情感语言或叫文学语言,另一方面导致文学语言中有‘言不尽意’和‘言外之意’的现象。”[27]再结合我在本文中讨论的作诗与参禅中所碰到的“言不尽意”的现象来看一看,作诗的审美经验十分复杂,有时候并不处在意识的层次上,而参禅则多半是在深层活动,近乎下意识或潜意识的活动。只能用陶东风引用的新的学说,才能得到比较满意的解释,事情不是已经很清楚了吗?

(二)一个印度理论

写到这里,我想顺便介绍一个印度理论。以资对比。

印度古代有丰富的文艺理论宝库。公元九世纪至十世纪是发展的全盛时期,也可以说是一个新纪元,一个转折点。九世纪出了一位欢增(Ānandhvardhana),名著叫《韵光》(Dhvanyāloka)。十世纪出了一位新护(Abhinavagupta),名著叫《韵光注》和《舞论注》。他继承和发展了欢增的理论。这个理论的轮廓大体如下。词汇有三重功能,能表达三重意义:

一　表示功能　表示义(字面义,本义)

二　指示功能　指示义(引申义,转义)

三　暗示功能　暗示义(领会义)

这三个系列又可以分为两大类:说出来的,包括一和二;没有说出来的,包括三。在一和二也就是表示功能和指示功能耗尽了表达能力之后,暗示功能就发挥作用,这种暗示就是他们所谓的"韵"。这种暗示功能有赖于读者的理解力和想象力。读者的主观能动性在这里可以得到充分的发挥。印度理论家喜欢举的例子是"恒河上茅屋"。其表示义是"恒河上",指示义或引申义是"恒河岸上",暗示义是"凉爽"、"圣洁"。他们把诗分为三个层次:第一,真诗,以没有说出来的东西也就是暗示的东西为主;第二,价值次一等的诗,没有说出来的只占次要的地位;第三,没有价值的诗,把一切重点都放在华丽的语言上,放在雕琢堆砌上。[28]

我觉得,印度古代文艺理论家的这种理论,同我在本文中所讨论的言意关系问题,有相同或者相似之处。中国文艺理论家说,言不尽意;而印度理论家则更进一步说,只有无言,才能尽意。这是二者不同之处。值得注意的是,我在上面引用拉康的理论时说到,能指与所指的关系是暗示。在这里,印度理论家所强调的正是这

个暗示。

(三)中国语言文字的作用

最后,我认为必须谈一谈中国汉语言文字在作诗和参禅中所起的作用。我也想由此来解释、为什么禅宗独独在中国产生而又得到了比较充分的发展,为什么独独在中国作诗与参禅产生了这样密切的关系。

我想从模糊语言学谈起。

模糊学是在本世纪六十年代兴起的一门新科学,是一门新的边缘科学。是从数学、哲学、逻辑学、语言学等诞生出来的。“模糊语言的概念是模糊集合理论中最重要的进展之一”。[29]详细情况我无法在这里介绍,请参阅伍铁平上引文以及其他论文。

稍一仔细思考,就会发现,人类语言中确有很多模糊的地方,词汇、语法等等,莫不皆然。“模糊”一词决没有任何贬义。再引扎德的说法:模糊类是指“其界限不是泾渭分明地确定好了的类别”,或者换个说法,“模糊类是指该类中的成员向非成员的过渡(transition)是逐渐的,而非一刀切的。”[30]语言中的现象正是这个样子。

模糊性是世界上所有的语言所共有的。但是诸语言之间,其模糊程度又是各不相同的。据我个人的看法,没有形态变化的汉语是世界上模糊性最强的语言。想要举例子,那真是俯拾即是。我先举一个简单的例子。温庭筠的两句诗:“鸡声茅店月,人迹板桥霜,”是脍炙人口的。其中既无人称,也没有时态,连个动词都没有,只是平铺直叙地列上了六种东西,其间的关系也是相当模糊的。但是,无论谁读了,都会受到感染。人们可以根据各自不同的人生经验,把这六种东西加以排列组合,总起来给人一种深秋旅人早晨登程的荒寒寂寞的感觉,具有极浓的艺术感染力。主人是谁呢? 根本没有说出,然而又呼之欲出。如果用印欧语系的富于形

态变化的语言来重新加以改写,六种东西的相互关系以及它们与“主人”的关系 ,会清楚很多很多,然而其艺术感染力不也相对地会减少很多很多吗?原因我认为就是,这种明确了的关系会大大地限制了读者的想象力的发挥,这对于审美活动是不利的。[31]

陶东风在上引书中为了说明中国古代文学语言之不可穷尽性和朦胧性,举出了两首短诗,连同它们的英译文。一首是唐卢纶的《塞下曲》(“月黑雁飞高”),一首是唐李白《静夜思》(“床前明月光”)。汉文原文时态不确定,人称不确定等等。一旦译成英文,这些东西都不可避免地要一一补齐,否则就不成其为文章。然而,这样一补,原文的不确定性和朦胧性也就丧失净尽,审美经验也就受到了影响。同样一首诗,两种语言产生了两种效果。其对比是再明显不过的了。[32]

陶东风没有从模糊语言这个角度来理解这个问题。把模糊理论引入,是我的做法。最近九年以来,我经常讲到一个问题:西方文化的思维模式是分析的,而东方(中国)文化的基本思维模式则是综合的。所谓“综合”,主要是要强调“普遍联系”和“整体概念”。从这两种不同的思维模式中产生出来的文明或者文化,是有所不同的。表现在语言方面,汉语和印欧语系的语言是最典型的代表。一些语言学家在这方面作过一些探索。比如申小龙就有非常精辟的见解。在他所著的《中国句型文化》[33]中,他提出了焦点视与散点视的观点。他说:“在某种意义上说,西方语言的句子是一种焦点视语言。……一般来说,西方语言句子的谓语必然是由限定动词来充当的。这个限定动词又在人称和数上与主语保持一致关系。句子中如果出现其他动词,那一定采用非限定形式以示它与谓语动词的区别。因此,抓住句中的限定动词,就是抓住句子的骨干。整个句子格局也就纲举目张。西方句子的这种样态,就像西方的油画一样,采用的是严格的几何形的焦点透视法。”在另一方

面,“汉语句子的认知心理不是‘焦点’视,而是‘散点’视。”“汉语句子的思维不是采用焦点透视的方法,而是采用散点透视的方法,形成了独特的流水句的格局。这很像中国画的透视。”这观察是非常细致而准确的。这个中国汉语的特点还表现在其他方面,它是从中国的思维模式产生出来的。我在上面已经说到,世界上所有的语言都有程度不同的模糊性,而汉语则是模糊中之特别模糊者。

我再重复一遍:“模糊”一词决没有任何贬义。我们毋宁说,这种模糊性更能反映语言的客观情况。

汉语这种模糊性和作诗与参禅有什么联系呢?

我先谈作诗。诗人心中有了“情”,有了“意”,需要表达。但是古往今来的任何国家的任何诗人,不管多么伟大,也决不可能言以尽意,总会碰到言不尽意的矛盾。他们只能把最精彩的东西保留在自己心中,成为千古重复了无数次的悲剧。谁也改变不了,而且永久也不会改变。这是说的作者。从读者方面来说,审美经验也是极难确定的,换句话说就是相当模糊的。根据接受理论,其关系是作者→作品→读者;然后是读者→作品→作者,是一个倒转过来的读者与作者相互猜谜的活动。刘勰在《文心雕龙》中有几句非常精彩的分析:“夫缀文者情动而辞发,观文者披文以入情,沿波讨源,虽出必显。”这种猜谜活动,确实是异常模糊的。中国古人说:“诗无达诂”,可谓慨乎言之矣。

这样一来,模糊朦胧的语言,也许比明确清晰的语言,更具有魅力,更具有暗示的能力,更适宜于作诗,更能让作者和读者发挥自己的创造力。作为诗的语言,汉语在世界众语言中的地位,是无与伦比的。中国作诗,讲究“炼”字。在中国文学史上这样的例子多得很,什么“红杏枝头春意闹”,什么“春风又绿江南岸 ”,什么“云破月来花弄影”,什么“僧敲月下门”,等等,简直俯拾即是,为世界文学史中所仅见。这种情况是由汉语的特点所决定的,而汉语

的特点又与它的不分词类,没有时态等等语法特点分不开的,换句话说,就是与它的模糊性分不开的。

现在再谈参禅。当年灵山会上,如来拈花,迦叶微笑。师徒二人葫芦里卖的什么药,我辈凡人,实在弄不清楚。禅宗在中国兴起以后,最初是不立文字;到了后来,发展成不离文字。个中消息,是颇值得参一参的。流传于许多《传灯录》中的所谓机锋,绝大部分是语言。从《祖堂集》到《五灯会元》,莫不皆然。这些机锋都是非常难以理解的。张中行先生怀着极大的勇气,居然把这些天书般的机锋整理成了十一类。我真是非常佩服。我现在借花献佛,从中抄出几个来,给读者一点感性的认识:

云门海晏禅师——僧问:"如何是衲下衣事?"师曰:"如咬硬石头。"(《五灯会元》卷三)

幽溪和尚——问:"如何是祖师禅?"师曰:"泥牛步步出人前。"(同上书,卷五)

抚州覆船和尚——僧问:"如来是佛?"师曰:"不识。"问:"如何是祖师西来意?"师曰:"莫谤祖师好!"(同上书,卷十)

庞蕴居士——后参马祖(道一),问昌:"不与万法为侣者是什么人?"祖曰:"待汝一口吸尽西江水,即向汝道。"(同上书,卷三)

延寿慧轮禅师——僧问:"宝剑未出匣时如何?"

师曰:"不在外。"曰:"出匣后如何?"师曰:"不在内。"(同上书,卷八)

石头希迁禅师——僧问:"如何是解脱?"师曰:"谁缚汝?"问:"如何是净土?"师曰:"谁垢汝?"问:"如何是涅槃?"师曰:"谁将生死与汝?"(同上书,卷五)

清平令遵禅师—— 问:"如何是有漏?"师曰:"笊篱。"曰:

“如何是无漏?”师曰:“木杓。”(同上书,卷五)

三平义忠禅师——讲僧问:“三乘十二分教,某甲不疑。如何是祖师西来意?”师曰:“龟毛拂子,兔角拄杖,大德藏向什么处?”(同上书,卷五)

金轮可观禅师——问:“从上宗乘如何为人?”师曰:“我今日未吃茶。”(同上书,卷七)

国清院奉禅师——问:“十二分教是止啼之义,离却止啼,请师一句。”师曰:“孤峰顶上双角女。”问:“如何是佛法大意?”师曰:“释迦是牛头狱卒,祖师是马面阿旁。”问:“如何是西来意?”师曰:“东壁打西壁。”(同上书,卷四)

保福可俦禅师——僧问:“如何是和尚家风?”师曰:“云有青天水在瓶。”(同上书,卷八)

兴教惟一禅师——问:“如何是道?”师曰:“刺头入荒草。”曰:“如何是道中人?”师曰:“乾屎橛。”(同上书,卷十)[34]

中国禅宗机锋的例子,多得不得了。举出上面这一些来,可见一斑了。这里也有一个接受过程。说话者→说出来的话→听者。然后听者→说话者的话→说话者,倒转过来,以意逆志。听者猜到的谜,与说话者要说出来的谜,其间距离究竟有多大,那只有天晓得了。这同如来拈花,迦叶微笑一样,是永远摸不到底的。但是,只要说者认可,别人也就不必越俎代庖了。这些机锋语言,看来五花八门;但是,据我看,纲只有一条,这就是中国汉语的模糊性。参禅斗机锋,本来就是迷离模糊的。再使用中国朦胧模糊的语言,可谓相得益彰了。在这里,我必须补充几句。对斗禅机来说,汉语的模糊性同作诗不完全一样。它不表现在语法形态上,而表现在内容含义上。然而其为模糊则一也。

写到这里,我可以回答我在上面提出来的两个问题了:为什么

禅宗独独在中国产生而又得到了比较充分的发展？为什么独独在中国作诗与参禅才产生了这样密切的关系？我们回答是，其中原因之一就是汉字的模糊性。

表现在禅机方面的，除了语言之外，还有动作，比如当头棒喝，拈杖竖拂，直到画圆相，做女人拜，等等，等等。因与语言无关，我就不谈了。

文章就算写完了。义理非吾所好，亦非吾所长，只是阴差阳错，成了一只被赶上了架子的鸭子，实非所愿，欲罢不能，不得已而为之。我在文章开始时说到，与其让别人在自己脑袋里跑马，不如自己来跑上一趟。现在终于跑完了。张中行先生自谦是“禅外谈禅”。我毫不自谦是“野狐谈禅”。“野狐”是否能看到真正内行人所看不到的东西呢？这就要请方家指正了。

1992 年 2 月 1 日写完

注　　释

〔1〕例子都取自敏泽《中国美学思想史》，第二卷，页 290—291，齐鲁书社，1989 年。

下面还有很多例子，读者可自行参阅。

〔2〕《补订本》，中华书局，1986 年，第八四节。

〔3〕钱钟书《谈艺录》，页 310。

〔4〕同上书，页 101。

〔5〕齐鲁书社，1989 年，第二卷，页 290。

〔6〕《大正新修大藏经》3.607 b—c。

〔7〕转引自赖永海《佛道诗禅》，中国青年出版社，1990 年，页 156。

〔8〕《方广大庄严经》在讲完初转法轮以后，紧接着就讲到十二因缘。这也是原始佛教最重要的教义之一。在初转法轮时，释迦牟尼还不可能把自己

的思想这样系统化。初转法轮在佛典中大量出现，请参阅德国梵文学者 Hermann Oldenberg 的名著 Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart und Berlin, 1923. p. 142—149。

〔9〕许多本子作“本来无一物”，请参阅郭朋《坛经校释》，中华书局，1983 年，页 17，注八。

〔10〕转引自赖永海，上引书，页 159。

〔11〕《清凉山志》载，东汉永平年间，印度和尚摄摩腾和竺法兰来华，在五台山上建造寺院。这完全是神话传说，一点历史根据都没有。

〔12〕《大正新修大藏经》1.26 b。这个故事屡见于佛经，梵文和巴利文经中也有。

〔13〕蒋述卓《佛经传译与中古文学思潮》，《东方文化丛书》，江西人民出版社，1990 年，页 66。

〔14〕见《汉魏两晋南北朝佛教史》，1938 年，商务印书馆，页 767—769。关于小乘禅，参阅赖永海，上引书，页 35—37。

〔15〕汤用彤，上引书，页 784。

〔16〕赖永海，上引书，页 141—142。达磨禅有所谓“理入”与“行入”的说法，我不细谈，请参阅赖书，页 141；汤书，页 785。

〔17〕上引书，页 58—71。

〔18〕钱钟书《管锥编》四，一六八，页 1291，指出，谢灵运“从佛而未弃道。”处于大变革时期的诗人等，思想和信仰不可能十分纯粹，这是正常现象，丝毫无可怪之处。

〔19〕《法苑珠林》55，《大正新修大藏经》53，701a。

〔20〕《大正新修大藏经》，84，371c。

〔21〕同上书，49，266c。

〔22〕同上书，84，377b—c。

〔23〕同上书，49，344a。又见同书 463c。

〔24〕书中页 64—79，《山水诗是怎样产生的》，在这里林庚提出了自己的看法，与我的看法完全不同。

〔25〕《心理美学丛书》，百花文艺出版社，1990 年。

〔26〕上引书。页 75—76。

〔27〕上引书。页 77。

〔28〕季羡林《佛教与中印文化交流》,1990 年,江西人民出版社,页 215—226《关于神韵》。

〔29〕美国学者扎德(Lofti Zadeh)的话,转引自伍铁平《模糊语言学和术语学》,《贵阳师专学报》,社会科学版,1991 年第二期,页一。

〔30〕上引文

〔31〕叶维廉《寻求跨中西文化的共同文学规律》,北京大学出版社,1986 年,页 63,也分析了这一首诗,可参阅。

〔32〕陶东风上引书,页 82—84。

〔33〕东北师范大学出版社,1991 年第二次印刷,页 445—452。

〔34〕《禅外说禅》,黑龙江人民出版社,1991 年,页 246—253。

ISBN 7-5392-1924-6/Z·6

定价：47.00元